

ابن إدريس الحلي ودوره في إثراء الحركة الفقهية

علي همت بناري



ابن إدريس الحلي
ودوره في إثراء الحركة الفقهية

ابن إدريس الحلي ودوره في إثراء الحركة الفقهية

علي همت بناري

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

الدراسات والبحوث المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز

www.ibnidrees.com

ibnidreesalhilli@yahoo.com

مركز ابن إدريس الحلي للدراسات الفقهية:

البريد الإلكتروني:

مقدمة المركز:

بسم الله الرحمن الرحيم

يسرُّ مركز (ابن إدريس الحلي للدراسات الفقهية) أن يُقدم لقرائه الإصدار الخامس من سلسلة (دراسات فقهية) التي تتناول بالدراسة والبحث ما يُهم المتفقهين والمشتغلين بالفقه.

وتتصدى هذه الدراسة لبحث ومتابعة صفحة مشرقة من صفحات التاريخ الفقهي، وبالتحديد ما يتصل بأحد رواد البحث الفقهي، وأحد أبرز المجددين فيه، وهو الشيخ ابن إدريس الحلي.

وكان الباحث الإيراني الأستاذ علي همت بناري قد تصدى - في وقت سابق - لكتابة بحث مفصّل حول منهج ابن إدريس الحلي ودوره في إثراء الحركة الفقهية وتجديدها، عنوانه (ابن إدريس الحلي - رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي).

وقد تفضّل الأستاذ بناري وأسهم في كتابه الثاني - الذي بين يدي القارئ الكريم - حول هذه الشخصية العلمية الكبيرة. ومن أراد التفصيل أكثر فليرجع إلى كتابه الأول، على أمل أن يكون موضع رضا العلماء والباحثين.

مركز ابن إدريس الحلي
للدراسات الفقهية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

محمد ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، واحدٌ من أبرز الفقهاء المسلمين الشيعة، ورمزٌ من رموز التطور والضرورة الاجتهادية، وهو أحد أكثر النجوم سطوعاً في سماء العلم والفقاهة في القرن السادس الهجري، وأكثر الفقهاء شهرةً في مدينة الحلة التي ربّته، تلك المدينة التاريخية المنتجة للعلماء.

أبرز سمات شخصية ابن إدريس الشجاعة العلمية، والثبات والرسوخ العقائدي، والفكر الحرك الجديد.

عاش ابن إدريس في عصر لا يرتاح لجديد الكلام ولا للتفكير الحرّ الحديث، بل يرى التجديد والإبداع بدعةً من البدع المذمومة، فقد ضمّر في عصره الإبداع في الفقه، وسيطرت عليه حالة من الركود العام والمراوحة، وقد كانت التأثيرات الملفتة التي تركتها شخصية ونتائج الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) على الفقهاء من بعده عاملاً هاماً من عوامل دخول الفقه الشيعي نفقاً من الركود والمراوحة والخمود والخمول، فلم يُبدِ أيّ فقيهٍ من الفقهاء جرأةً من نفسه لممارسة نقد شامل وبناء لمدرسة الطوسي، بل حكمت الفقهاء نزعة النقل والترويج لأفكار هذه المدرسة.

وفي مناخ كهذا كان المجتمع العلمي والفقهي آنذاك في حاجةٍ ماسّة لظهور فقيه تجديدي متضلع، ذي نزعة تحرّرية، لكي يعيد

- بتضحيته وإيثاره - بعث الفقه الشيعي من جديد، وبث روح نضرة جديدة فيه، وقد وعى ابن إدريس الحلّي هذا الواقع الخطير، فحمل على عاتقه مسؤولية هذه المهمة الشاقة والخطيرة، فورد ساحة الميدان بنبوغ فكري، وشجاعة قلّ نظيرها، وجرأة نادرة، ليخوض صراعاً مريراً مع الخمود الفكري، ومع نزعة التقليد والاتباع التي امتاز بها ذلك العصر...

وقد وقف ابن إدريس وقوف الأبطال ممارساً تضحيةً قلّ نظيرها، ومتمحماً انتقادات المتحجّرين اللاذعة، حاملاً خشبة صليبه، شاقاً طريقه، فشرع بحملة نقدية واسعة النطاق طالت مجمل أفكار الشيخ الطوسي، ففتح بذلك مرحلة جديدة من تاريخ تطوّر الفقه الشيعي، وقدم - بما فعل - خدمة عظيمة لهذا الفقه.

لكن اللهجة الصريحة والنبرة الحادة التي كان يمارسها ابن إدريس - أحياناً - في نقده لآراء الطوسي، ومواقفه التي كان يتخذها من المناهج والآليات وحتى الآراء الفقهية للفقهاء المعاصرين له، تسببت في اختلاف واضح في رؤية الفقهاء والعلماء الذين أتوا بعده له ولفكره، بحيث أبدى جملة من العلماء والمترجمين آراء حادة ذات نزعة إفراطية في حقّه.

وقد كانت لابن إدريس إبداعات في الفقه والمناهج الفقهية، فقد قدّم فقهاً أدبياً، فعرض في كتابه (السرائر) نماذج عديدة لتوظيف العلوم اللغوية والأدبية في الفقه، بحيث جعل دور الأدب فيه بارزاً جلياً، كما وضع الحلّي مناهج أصولية وقواعد اجتهادية في الفقه الإسلامي، ليقدم في مختلف مواضع (السرائر) مشهداً رائعاً لتطبيقات درس الأصولي في علم الفقه، ورغم إنكاره حجّة خبر الواحد،

وحرمان نفسه من كمّ كبير من الروايات... إلا أنه نجح في ممارسة اجتهاد لا يحتاج إلى الأخبار، معوّضاً النقص الذي لحقه باستخدامات واسعة للعقل، وما تقتضيه أصول المذهب، وتوظيفات بالغة الكثرة للآيات القرآنية.

وقد كانت هناك علاقة تربط ابن إدريس بمعاصريه، وتجعله في وضع تبادلي للأفكار والآراء معهم، وقد نجح - عبر علاقاته هذه - في فهم أفكار معاصريه ومستجدات الفقه المحيطة به، كما استطاع نقل أفكاره ورؤاه إلى المحيط العلمي المعاصر له، والذي تقع فيما بينه وبينه محايثة واتصال.

إنّ ما أشرنا له من خصوصيات محدودة، وإبداعات وأدوار قدّمها أو مارسها ابن إدريس إنّما أتى على سبيل الخلاصة والإيجاز، لكنّ رصد ذلك كلّه يمكنه أن يقدّم هذه الشخصية الكبيرة أنموذجاً يبعث على الاطمئنان للكيان الفقهي والعلمي المعاصر، كما يجلي مدى الضرورة التي تبعث على إبراز هذه الشخصيات الفقهية، وتدفعنا لممارسة المزيد من التفكير في أوضاع الفقه الإسلامي المعاصر.

واليوم غدا الفقه الشيعي في وضع جديد، وأخذ يلعب دوراً هاماً يفوق حجم الدور الذي كان يلعبه من قبل، كما أصبحت رسالته أكثر عظمتاً على إثر الثورة الإسلامية في إيران، وقيام الدولة الدينية على أساس ولاية الفقيه.

إننا ندّعي اليوم بأن الفقه يستجيب لحاجات الدولة الدينية، لكن هل صحيح أنّ هذا الفقه قد سار في صيرورة وتحول جذري مترافق وحاجات الدولة هذه؟ هل أنّ مراكزنا الفقهية تعمل اليوم في نطاق حاجات الدولة المبنية على الفقه؟ ألم يحن الوقت بعدُ لكي يحدث

تحول جاد في المنحى الفقهي للفقهاء بما يتناسب مع رسالة الفقه الجديدة؟

هنا تبدو واضحة تلك الحاجة الأكيدة في المناخ الفقهي لنماذج من طراز ابن إدريس الحلّي، لكي تُحدث تحولاً جذرياً في الفقه الإسلامي بشهامتها وجرأتها وتضحيتها، لتجعل الفقه بمستوى حاجات العصر فعلاً، وقادراً - دون خوف أو وجل - على مواجهة سيول النقد والملاحظات.

ما أجمل أن يقوم فقهاؤنا المعاصرون - تماماً كما فعل ابن إدريس - بمدّ جسور العلاقة العلمية مع بعضهم البعض، لتكوين خلايا علمية مشتركة، فيطلعوا بذلك على جديد أفكار بعضهم البعض، فيضاعفوا الفقه غنى وثراءً، ويحدّوا بهذا التقارب الفقهي والفتوائي من مشكلات المقلّدين.

ورغم كل تلك الخصوصيات الشخصية، والأفكار الراقية، والدور المهم الذي اضطلع به ابن إدريس في تاريخ الفقه، إلا أننا لا نجد حتى اليوم دراسةً مستقلةً مستوعبةً لحياته وأفكاره تعالجها بتفحص وتفصيل، ولم نعثر على مصنف يسלט الضوء على زوايا حياته وأعماق أفكاره وإبداعاته بمستوى الموضوعية والقراءة المتوازنة سلباً وإيجاباً، لكي يقدم خدمةً كبرى للباحثين والمهتمين وأصحاب القلم، وهذا الوضع هو بالضبط ما دعا للتصدّي للتعريف بابن إدريس وحياته وأفكاره.

وهذا الكتاب الذي تجدونه بين أيديكم يحاول رصد أهداف متعدّدة أهمّها:

١- دراسة دور ابن إدريس في تطوّر الفقه الشيعي، وكيف نجح في لعب هذا الدور الحساس.

- ٢- التعريف بابن إدريس، وشخصيته الممتازة، وعرض صورة حقيقية وواقعية عنه، وبيان خدماته العلمية والثقافية.
- ٣- سرد النظريات والآراء الفقهية وغير الفقهية لابن إدريس، واستعراض نتاجه العلمي، كما وممارسة تحليل معمق لأصوله الفقهية، ومناهجه الاجتهادية.
- ٤- عرض المشهد الثقافي والاجتماعي لعصر ابن إدريس في سياق دراسة حياته... وكذلك دراسة الأرضيات التي ساهمت في نمو ابن إدريس علمياً وتربوياً.

علي همت بناري / إيران

الفصل الأول

ترجمة الشيخ ابن إدريس الحلبي

اسمه ونسبه:

وهو محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس أبو عبد الله العجلي الحلبي.

فقد جاء في نهاية نسخة كتاب (مصباح المتجهد) للشيخ الطوسي التي استنسخها ابن إدريس بيده: «وكان من النسخ بخط الشيخ العالم الفاضل محمد بن إدريس العجلي صاحب كتاب السرائر، وكان بخطه في آخرها، فرغ من نقله وكتابته محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم بن عيسى العجلي الحلبي حامداً لله»^(١).

وهو ينتسب إلى مدينة الحلة في بلاد العراق، وعندما يطلق لقب الحلبي في كلمات الفقهاء المتأخرين إلى زمن المحقق والعلامة، ولا يقيد بقيد، فإن هذا العنوان يراد به ابن إدريس^(٢).

لاشك أن مدينة (الحلة) هي مسقط رأس ابن إدريس، إلا أنه وقع اختلاف في تحديد تاريخ ولادته، فقد قيل:

١- إنه ولد عام ٥٤٤هـ، كما ذهب إليه صاحب كتاب (المعارف والمعاريف)^(٣).

(١) الطوسي، مصباح المتجهد، ص ٧٩٠.

(٢) الخونساري، روضات الجنات، ج ٦، ص ٢٨٩.

(٣) مصطفى الحسيني الدشتي، ج ٨، ص ٤٧٨.

٢- إنه ولد عام ٥٥٨هـ، كما جاء في (تأسيس الشيعة)^(١)، و(الذريعة)^(٢).

٣- إنه ولد عام ٥٤٣هـ، وهو المشهور بين أرباب التراجم.

ويبدو أن أصح الأقوال هو الثالث، إذ ليس هناك مصدر قديم يدعم القول الأول، إضافة إلى أنه لا يختلف عن القول المشهور إلا في سنة واحدة، وهكذا الحال في القول الثاني، ذلك أن الشيخ آغا بزرك الطهراني نفسه نص في رسالته حول حياة الشيخ الطوسي على أن ولادة ابن إدريس كانت عام ٥٤٣هـ، وكذلك السيد حسن الصدر نص هو الآخر على أن ابن إدريس مات عام ٥٩٨هـ، عن خمسة وخمسين عاماً، وهذا معناه أن ولادته كانت عام ٥٤٣هـ، وأن ما جاء في هذه الكتب إما من سهو القلم، أو من الأخطاء المطبعية.

وقد نقل العلامة المجلسي عن محمد الجبعي جد الشيخ البهائي عن خط الشهيد الأول أن ابن إدريس قال: بلغت الحلم سنة ٥٥٨هـ^(٣)، وحيث يتعارف البلوغ في سن الخامسة عشرة فهذا يعني أن ولادة ابن إدريس كانت ٥٤٣هـ.

وفاة ابن إدريس:

وقد اختلفت الآراء في تاريخ وفاة ابن إدريس، كالتالي:

١- حُكي عن العلامة المجلسي أنه عثر على صحيفة تدل القرائن الجلية على أنها بخط ابن إدريس، وقد كتب في آخرها أن ابن إدريس فرغ منها في شهر رجب من عام ٧٥٠هـ^(٤).

(١) الصدر، ص ٣٠٥.

(٢) آغا بزرك الطهراني، ج ٢، ص ١٧٥، ٢٣٠.

(٣) بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ٢٧٩، و ج ١٠٤، ص ١٩.

(٤) عبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج ٢، ص ٣٤١، وعبد الله المامقاني، تنقيح المقال، ج ٢، ص ٧٧.

٢- ينقل صاحب (منتهى المقال): «ثم إنه مما اشتهر في هذه الأزمنة أنه (قدس سره) توفي شاباً لم يبلغ خمساً وعشرين سنة»^(١).

وطبقاً لهذا الكلام فإذا كانت ولادة ابن إدريس عام ٥٤٣هـ فإن وفاته يجب أن تكون عام ٥٦٨هـ.

٣- ينقل الشيخ المجلسي بواسطة جد الشيخ البهائي عن الشهيد الأول أن ابن إدريس بلغ الحلم عام ٥٥٧هـ، وأنه توفي عام ٥٧٨هـ^(٢).

ووفقاً لذلك يفترض أن يكون ابن إدريس قد فارق الدنيا عن خمسة وثلاثين عاماً.

٤- يسجل شمس الدين الذهبي (٧٤٨هـ) في كتابه (تاريخ الإسلام) أن وفاة ابن إدريس كانت عام ٥٩٧هـ^(٣)، ويتابعه في ذلك ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)^(٤)، أحد علماء أهل السنة، كما يأخذ بهذا القول من علماء الشيعة كل من السيد إعجاز حسين^(٥)، والعلامة ألفت^(٦).

وإذا أخذنا بهذا القول تعين أن يكون عمر ابن إدريس حين وفاته ٥٤ عاماً.

٥- ويذكر الكفعمي - فيما حكي عنه - في رسالته حول وفيات العلماء، نقلاً عن خط (صالح) أحد أولاد ابن إدريس أنه: «توفي والدي محمد بن إدريس رحمه الله يوم الجمعة وقت الظهر، ثامن عشر شوال

(١) محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال، ج ٥، ص ٣٤٧.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ٢٧٩، و ج ١٠٤، ص ١٩.

(٣) ابن الفوطي الشيباني، معجم الألقاب، ج ٣، ص ١٢٧ (الهامش).

(٤) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج ٥، ص ٦٥.

(٥) حسين بن محمد قلي، كشف الحجب والأستار، ص ٣٠٨.

(٦) محمد باقر ألفت، نفحات الروضات، ص ٢٧٩.

سنة ٥٩٨هـ^(١).

وهو ما يعني أن ابن إدريس توفي عن ٥٥ عاماً.

وقفه ومحاكمة:

يعني القول الأول أن ابن إدريس كان يعيش في القرن الثامن الهجري، مما يستلزم أن يتأخر ابن إدريس عن العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، والحال أنه لا شك في أن العلامة الحلي كان متأخراً عن ابن إدريس، بل عن ابن نما الحلي تلميذ تلميذ ابن إدريس نفسه، أما القول الثاني والثالث، فهما بعيدان عن الواقع، ذلك أن الأخذ بافتراض ولادة ابن إدريس عام ٥٤٣هـ يجعلنا أمام العديد من الشواهد التي تنقذ هذين القولين وتردّهما، ويتّضح من مواضع عدّة من كتاب (السرائر) أن ابن إدريس كان على قيد الحياة عام ٥٨٦هـ، منها ما يذكره في مبحث بيع الخمر، حيث يصرّح بوصول سؤال إليه من بعض أصحابنا الإماميين من أهل حلب عام ٥٨٧هـ^(٢)، ويصرّح أيضاً في باب الصلح بأن زمانه هو عام ٥٨٧هـ^(٣)، والأمر نفسه يحصل في مسألة الحبوة، وهو عام ٥٨٨هـ^(٤)، وأيضاً في كتاب الإرث حيث يذكر إتمامه له في العام نفسه^(٥).

ويكتب ابن قمرويه، تلميذ ابن إدريس أيضاً، في نهاية رسالته (مختصر في المضايقة) التي كتبها في حياة أستاذه، بأن ابن إدريس

(١) عبد الرحيم الرباني، المصدر نفسه، ص ١٩٧، وعباس القمي، فوائد الرضويّة، ص ٣٨٦، ويوسف كركوش الحلي، تاريخ الحلة ج ٢، ص ٥٥، ومحمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال، ج ٥، ص ٣٤٨.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥٨.

(٥) المصدر نفسه.

أنهاها في العاشر من رجب عام ٥٨٨هـ^(١).

كلّ هذا مضافاً إلى ما احتمله بعضهم احتمالاً قوياً من أن كلمة سبعين الواردة في كلام الشهيد، مصحّفة تسعين^(٢).

أمّا القول الرابع فرغم الاختلاف الطفيف ما بينه وبين القول الخامس، إلا أن مقارنتهما تفضي إلى لزوم تقديم القول الخامس عليه، ذلك أن القول الخامس منقول عن ولد ابن إدريس نفسه «وصاحب البيت أدري بما في البيت»، كما أنه - من جهة أخرى - القول الذي أخذ به أكثر المؤرخين والمترجمين لابن إدريس.

وبناءً عليه، يكون ابن إدريس قد توفي عام ٥٩٨هـ عن ٥٥ عاماً^(٣).

مدفن ابن إدريس ومحلّ وفاته:

توفي ابن إدريس في مدينة «الحلة» من بلاد العراق، ومرقده اليوم موجود فيها في محلة «جامعين».

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ٢١، ص ١٣٤، و ١٧٥.

(٢) عبد الرحيم الرباني، المصدر نفسه، والميرزا حسين النوري، المصدر نفسه.

(٣) ينقل الشيخ عباس القمي في «هدية الأحاب» ص ٥٦، تحت اسم ابن إدريس بيتين من الشعر عن صاحب «النحبة»، وهما بيتان يدلّان على ولادة ووفاة وعمر ابن إدريس معاً، يقول:

ثمّ ابن إدريس من الفحول	ومتقن الفروع والأصول
عنه النجيب بن نماء الحلّي حكى	جاء مبشراً (= ٥٤٣) مضى بعد البكاء (= ٥٥)

ابن إدريس في كلمات العلماء:

كانت جملة من أفكار ابن إدريس وآرائه مركزاً للنقد والانتقاد اللذين مارسهما العلماء، إلا أن الجميع لا يفتأ يذكر ابن إدريس بالمدح والتمجيد والثناء على شخصيته البارزة، ويقرّون بالعجز عن وصف مقامه العلمي ومنزلته الفكرية.

أ- ابن إدريس في كلمات علماء الشيعة:

١- ابن داود الحلي: «محمد بن إدريس العجلي الحلي، كان شيخ الفقهاء بالحلة، متقناً في العلوم كثير التصانيف»^(١).

٢- المحدث البحراني: «كان هذا الشيخ فقيهاً أصولياً بحتاً ومجتهداً صرفاً، وهو أول من فتح باب الطعن على الشيخ، وإلا فكل من كان في عصر الشيخ أو من بعده إنما كان يحذو حذوه غالباً إلى أن انتهت النبوة إليه»^(٢).

٣- السيد محسن الأمين: «كان من فضلاء فقهاء الشيعة، والعارفين بأصول الشريعة»^(٣).

٤- عبد النبي الكاظمي: «وأما حاله، فجلالته بين الطائفة، وتسليمهم لفضله وتحقيقه ومهارته في الفقه أشهر من أن يذكر»^(٤).

ب- ابن إدريس في كلمات علماء أهل السنة:

١- ابن الفوطي الشيباني: «فخر الدين أبو عبد الله محمد بن إدريس العجلي الحلي، من فضلاء الشيعة، والعارفين بأصول

(١) ابن داود الحلي، الرجال، ص ٤٩٨.

(٢) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ٢٧٦.

(٣) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٢٠.

(٤) عبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج ٢، ص ٣٤٢.

الشرعية»^(١).

٢- شمس الدين الذهبي: «محمد بن إدريس، فقيه الشيعة، وعالم الرفض، في عصره، لم يكن له نظير في الفقه»^(٢).

٣- صلاح الدين الصفدي: «محمد بن إدريس بن أحمد بن إدريس الشيخ أبو عبد الله العجلي الحلي، فقيه الشيعة، وعالم الرفض في عصره، كان عديم النظير في الفقه... وله تلامذه وأصحاب، ولم يكن في وقته مثله، ومدحه بعض الشعراء بقصيدة فضله فيها على الشافعي، توفي سنة سبع وتسعين وخمسمائة»^(٣).

٤- ابن حجر العسقلاني: «محمد بن إدريس العجلي الحلي، فقيه الشيعة وعالمهم، له تصانيف في فقه الإمامية، ولم يكن للشيعة في وقته مثله، مات سنة سبع وتسعين وخمسمائة»^(٤).

عصر ابن إدريس ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً؛

القرن السادس الهجري، القرن الذي ولد فيه ابن إدريس، وغاب فيه عن الدنيا، القرن الذي اشتمل أحداثاً مختلفة على الصعيد الثقافي والاجتماعي والسياسي، كان من بينها الحروب الصليبية بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي.

وكان تنامي التصوف الإسلامي وتكامله، وشيوع التيارات الصوفية الواسعة، وتأسيس الخانقات، وتسليط الضوء أكثر فأكثر ناحية مجالس الوعظ والتذكير... من أبرز المعالم الثقافية في ذلك العصر^(٥).

(١) ابن الفوطي الشيباني، معجم الألقاب، ج٣، ص١٢٦.

(٢) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، ص٣١.

(٣) خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٢، ص١٨٣.

(٤) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج٥، ص٧٥.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ص٢٢ - ٢٣.

كما أن السجلات المذهبية والجدالات الفرقيّة كانت هي الأخرى من المعالم المميزة للقرن السادس الهجري، وهو معلّم ترك آثاره في أفكار ابن إدريس وسلوكياته، ففي هذا العصر شاعت الخلافات العميقة بين الشيعة والسنة والأشعرية والمعتزلة، وراجت الصراعات الداخلية بين المذاهب الأربعة، سيما الشافعية والحنفية وأنصارهما، وشملت هذه الخلافات والصراعات أرجاء العالم الإسلامي، سيما منها خراسان وأصفهان وبغداد.

لقد بلغت المنافسات المذهبية في ذلك العصر حدّاً تجاوز مجرد الحوارات العلميّة بين الفقهاء ورؤساء المذاهب، فانجرّ ذلك إلى ظهور أحزاب وجماعات في أوساط المسلمين، بل تعدّى الأمر ليلبغ حدّ المشاحنات والاشتباكات بالأيدي وغيرها، إلى أن خصّ أغلب المؤرخين لهذه الحقبة الزمنية قسماً كبيراً من مدوّنتاتهم لرصد هذه الحوادث التاريخية الصاخبة^(١).

وقد كانت سيطرة السلاجقة على قسم من العالم الإسلامي أحد العوامل الرئيسيّة المؤثرة في هذه النزاعات المذهبية، لاسيما السياسات الثقافية التي انتهجها بعض حكامهم ووزرائهم.

وقد حكم السلاجقة - بسيطرتهم على بلاد خراسان - من عام ٤٢٩هـ إلى عام ٥٩٧هـ، أي لعام واحد قبل وفاة ابن إدريس، وكان الحكام السلاجقة يدينون بالمذهب السنّي، كما كان لهم نفوذ متزايد على الخلفاء العبّاسيين.

لقد أشعل الخواجه نظام الملك الطوسي - الوزير السلجوقي المقتدر -

(١) المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧، ولزيد من الاطلاع يراجع: ابن الجوزي، المنتظم، وابن الأثير، الكامل، وابن خلكان، وفيات الأعيان، وابن كثير، البداية والنهاية.

نيران الفتنة والاختلاف بين المذاهب الإسلامية سيما الشيعة والسنة، عندما أسس المدارس النظامية على أساس من التعصب الخاص للمذهب الشافعي، مبدئياً معارضةً شديدةً للشيعة، سيما الطائفة الإسماعيلية منهم^(١).

لقد قضى ابن إدريس خمسةً وخمسين عاماً - حصيلة عمره المبارك - في العصر العباسي، فقد أمضى مرحلة الطفولة إلى سنّ الثانية عشرة في عهد خلافة المقتضي (٥٣٠ - ٥٥٥هـ)، وأكمل مرحلة المراهقة وبدايات الشباب حتّى الثالثة والعشرين من عمره في خلافة المستضيء (٥٦٦ - ٥٧٥هـ)، وقضى شبابه وكهولته - أي ٢٣ سنة أخرى من حياته - في زمان خلافة الناصر (٥٧٦ - ٦٢٢هـ).

وطيلة هذه الفترة، كان الأمراء المعيّنون من جانب الخلفاء العباسيين لإدارة مدينة الحلة على قدرٍ من الصلاح والجدارة، فقد أوكل المستضيء العباسي إمارة الحلة عام ٥٧١هـ - عندما كان ابن إدريس في أوج شبابه وقدرته العلمية - إلى أبي المكارم مجير الدين طاشتكين، ليحكم المدينة ثلاثة عشر عاماً، ويتحدّث ابن جبير في رحلته عن هذا الأمير بكل خير وثناء^(٢)، كما يصفه المؤرخ الشهير ابن الأثير بالرجل الصالح صاحب السيرة الحسنة، الكثير العبادة، الميال إلى التشيع^(٣).

وبعد المستضيء أوكلت الخلافة العباسية إلى الناصر، وفي زمنه قضى ابن إدريس الشطر الأعظم من حياته العلمية، كما بلغت إمارة طاشتكين بعد مدّة جمال الدين قشتمر، وهو أمير آخر عرف بالسيرة الحسنة، واتسم بالشجاعة والكرم، والهمّة العالية والحسن

(١) انظر: نور الله كسائي، المصدر نفسه، ص ١٦-١٧.

(٢) انظر: يوسف كركوش الحلي، تاريخ الحلة، ج ١، ص ٥٢.

(٣) المصدر نفسه.

والخير الكثير^(١).

وعليه يمكننا الخروج بهذه النتيجة، وهي أنّ عصر ابن إدريس كان من الناحية السياسية - في إطار منطقة الحلة - ذا مناخ مناسب لتقدّم العلم وتطوّر المعرفة، لا أقلّ أنه لم تكن هناك موانع وعوائق جوهريّة تحول دون ذلك، وقد استغل ابن إدريس هذا الوضع ليخطو بالفكر الشيعي خطوات كبيرة على طريق التنمية والترويج.

أساتذة ابن إدريس ومشايخه:

لقد استفاد ابن إدريس من عدد من الشيوخ الذين حضر عندهم، أو نقل الرواية من طريقهم.

١- عربي بن مسافر.

٢- عبد الله بن جعفر الدوريسي.

٣- الحسين بن رطبة السوراي^(٢).

٤- الحسن بن رطبة السوراي.

٥- هبة الله بن رطبة السوراي

٦- عماد الدين الطبري.

٧- علي بن إبراهيم العريضي.

٨- السيّد شرف شاه الأفطسي.

٩- إلياس بن إبراهيم الحائري.

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢) السوراي نسبة إلى سوري (بالألف المقصورة)، اسم مكان أو قرية قريبة من الحلة، أو أنه نسبة إلى سوزاء (بالمدة)، وهي محلّة قريبة من بغداد وإلى جانبها، أو أنها بغداد نفسها. راجع: عبد الله أفندي، رياض العلماء، ج ١، ص ٣٥٠. والحرّ العاملي، أمل الآمل، ج ٢، ص ٨٠ (الهامش).

١٠- ابن شهر آشوب المازندراني.

١١- أبو المكارم بن زهرة.

١٢- راشد بن إبراهيم.

١٣- عميد الرؤساء.

تلامذة ابن إدريس الحلبي وطلابه:

أشهر تلامذة ابن إدريس كان:

١- السيّد فخّار الموسوي.

٢- محمد بن نما الحلبي.

٣- السيّد محيي الدين الحلبي.

٤- جعفر بن أحمد الحائري.

٥- علي بن يحيى الخياط أو الحناط.

٦- طعمان أو طومان بن أحمد العاملي.

٧- أحمد بن مسعود الحلبي.

٨- الحسن بن يحيى الحلبي.

٩- جعفر بن نما.

الأعمال العلمية لابن إدريس:

كان ابن إدريس من العلماء البارزين الذين وظّفوا بياناتهم الشفاهية، كما كان لهم علاقة كبيرة بالتأليف والتصنيف.

النتاج الفقهي لابن إدريس:

١- السرائر.

٢- مسائل ابن إدريس.

٣- جوابات المسائل.

٤- خلاصة الاستدلال.

٥- المناسك.

ابن إدريس والنتاج غير الفقهي:

١- مستطرفات السرائر.

٢- مختصر التبيان، ويسمى التعليقات.

٣- حاشية الصحيفة السجّادية.

* * *

الفصل الثاني

كتاب السرائر مظهر اجتهاد ابن إدريس الحلي

أولاً: مباحث عامة:

١- أهمية الكتاب:

يعدّ كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) أحد مصادر الفقه الشيعي، بل لا يوجد مؤلّف بأهميّة ما بين مؤلّفات الشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري، وتصانيف المحقّق الحليّ في القرن السابع، ولم يكن (السرائر) في تلك المرحلة الزمنية أهمّ مؤلّف شيعي فقهي فحسب، بل تحوّل بعد ذلك إلى واحد من أهمّ مصادر الفقه الشيعي التي يرجع إليها العلماء والفقهاء، وقليلون هم الفقهاء الذين أتوا بعد ابن إدريس ولم يستندوا إلى (السرائر)، أو يرجعوا إليه، أو يأتوا على ذكره، ويكفينا لمعرفة مدى أهميّة هذا الكتاب ما ذكره العلماء الشيعة وغير الشيعة في حقّه من تمجيد ومدح وثناء وتعظيم، فإنّ أهميته هي التي ساقطتهم إلى قولهم ما قالوه فيه.

يصف ابن إدريس (السرائر) في مقدّمته بالقول: «إنّه كتاب لم أزل - على فارط الحال، وتقدّام الوقت - ملاحظاً له، عاكفاً الفكر عليه، منجذب الرأى والروية إليه، واداً أن أجد مهلاً (أضله) به، أو خلالاً أرتقه بعمله، والوقت يزداد بنواديه ضيقاً، ولا ينهج لي إلى الابتداء طريقاً، هذا مع إعظامي له واعتصامي بالأسباب المشاطة إليه، فاعتقادي فيه أنّه من أجود ما صنّف في فنّه، وأسبقه لأبناء سنّه، وأذهبه في طريق البحث والدليل، لا الرواية الضعيفة والخبر، فأني تحرّيت فيه التحقيق،

وتنكبّت ذلك كلّ طريق»^(١).

أمّا صاحب (تأسيس الشيعة) فيقول: «ومن كتبه، كتاب (السرائر) في كلّ أبواب الفقه، شحنه من التحقيق والتأسيس في التفريع على الأصول، واستنباط المسائل الفقهية عن أدلتها الشرعية، لم يتقدمه في تحقيقاته في ذلك أحد، بل هو الفاتح لهذا الباب لمن تأخّر عنه»^(٢).

٢- دوافع التأليف:

لكلّ كاتب ومصنّف دافع يدفعه للكتابة والتأليف، وكلّما كانت دوافعه أقوى وأشدّ، وأهدافه أسمى وأثمن، كلّما كان نتاجه المدوّن ذا قيمة أكبر ومكانة أرقى. وقد ذكر ابن إدريس نفسه بعض الدوافع التي حثّته على تدوين هذا السفر القيم في مقدمة (السرائر)، فكانت على الشكل التالي:

أ- تخليد العلم: تبقى المعرفة البشرية ويكتب لها الخلود والدوام عندما تتحوّل إلى نتاج كتبي مدوّن، تلك المعرفة التي تمّ إبداعها عبر قرون وأعصار نتيجة جهود العلماء الكبار ونشاطاتهم العقلانية والمشقات العصبية التي مرّوا بها، إنها تنتقل إلى الأجيال اللاحقة نتاجاً علمياً مدوناً.

لقد هبّ ابن إدريس الحلبي لتأليف كتاب (السرائر) بهذا الدافع المقدس، إنه ينقل لنا في مقدمة (السرائر) حديثاً عن النبي الأكرم (ص) حول أهمية التدوين، وتقييد العلم بالكتابة، وضمن ذلك ينقل لنا كلمات رائعة عن علماء تحدّثوا عن أهمية الكتاب وقراءته، إنّه يقول: «إنّ الكتاب يقرأ بكلّ مكان، ويظهر ما فيه على كلّ لسان، ثم يوجد مع

(١) السرائر، ج ١، ص ٤٦.

(٢) السيّد حسن الصدر، تأسيس الشيعة، ص ٣٠٥.

كلّ زمان على تفاوت ما بين الأعصار، وتباعد ما بين الأمصار، وذلك أمر يستحيل في واضع الكتاب، والمنازع بالمسألة والجواب، ومناقلة اللسان وهدايته لا يجوز أن مجلس صاحبه، ومبلغ صوته، وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويفنى العاقل ويبقى أثره، ولهذا أثر الجلّة من المحققين وأهل العبر والفكرة من الديّانين وضع الكتب والاشتغال بها، واجتهاد النفس في تخليدها وتوريثها، على صوم النهار وقيام الليل، ولولا ما رسمت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجائب حكمتها، ودوّنت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها كلّ مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم... فإن الكتاب نعم الذخر والعقد، ونعم الجليس والعقدة، ونعم النشرة والنزهة، ونعم المشتغل والحرفة، ونعم الأنيس في ساعة الوحدة، ونعم العرفة ببلاد الغربية، ونعم القرين والرحيل، ونعم الوزير والنزيل»^(١).

ب- إنقاذ العلم من السبات والركود: ومن بين الدوافع التي حثّت ابن إدريس على تأليف (السرائر) كسر طوق الركود العلمي المسيطر في عصره، وإخراج المجتمع عامّة من حالة اللامبالاة إزاء العلم والمعرفة.

لقد كان عصر ابن إدريس عصر الركود العلمي، والإعراض العام عن معرفة الشريعة المحمّدية وأحكامها، لقد كان الكبار مقصّرين أيّما تقصير في حفظ أمانة من تقدّمهم، ولم يُبدُوا علامات الجهد والرغبة في معرفة ما كان يلزمهم معرفته، أما الشباب والصغار فكانوا منشغلين في المال والشهوات ومظاهر الدعة والراحة، مخلين بالعلم والمعرفة.

إن هذا الواقع المؤسف هو ما دفع ابن إدريس إلى تدوين كتاب

(١) السرائر، ج ١، ص ٤٢.

(السرائر) بغية خلق حالة انبعاث جديد، وروحية غضة طرية في أبناء قافلة العلم، لينجيهم بذلك من الخمود والركود والكسل.

ج- محاربة الاتباع وإبداع أفكار جديدة: امتاز عصر ابن إدريس بسمّة سلبية تمثلت في عدم الترحيب بالأفكار الجديدة، لا بل محاربتها ومواجهتها، واعتبار الإبداع هدماً للتراث، وتخطياً لسيرة السلف، فأدّى ذلك إلى رفض كل جديد إبداعي بجرم أنّه لم يقل به السلف المتقدمون.

وقد أدّى هذا الوضع الحاكم إلى شيوع ظاهرة التقليد والاتباع المشوّمة، واجترار آراء السلف على الدوام، مما سلب من الكثير من العلماء جرأة إبداء آرائهم الإبداعية، بل سلب منهم حتّى الإبداع نفسه، والأهم من ذلك كلّ، سيطرة الشيخ الطوسي على المناخ الفقهي برمّته بما جعل الفقهاء الشيعة تحت تأثير مدرسته الفكرية ونتاجه العلمي، ولهذا لم نلاحظ - إلى مدّة زمنية طويلة - حركة نقدية واسعة لآراء الطوسي، مما سدّ الطريق على الآراء الجديدة والحركات الإبداعية لتعرض في سوق العلم والفقاهة.

وفي مناخ كهذا ظهر ابن إدريس بسرائره عالماً في منتهى الشجاعة والتضحية، فاعتمد نقد آراء السلف فيه منهجاً، مركّزاً بالخصوص على ممارسة عملية تعرية نقدية شاملة لأفكار الطوسي، مزيّناً سرائره صفحة صفحة بمظاهر راقية من النقد والتحقيق الجادّين.

ومن الواضح أنّ أهمّ دافع حرك ابن إدريس لتدوين (السرائر) كان تحطيم هذا السياق الاتباعي المغلق المحكم، ونقد آثار وأفكار المتقدمين عليه، ليرفّق حركته النقدية هذه بعرض نتاجه الإبداعي بما يخدم تكامل الفقه الشيعي.

د- كتابة مقدمة السرائر: قد تحضى المقدمة التي تكتب لكتاب ما بأهمية فائقة، بل ربما تفوق أهميتها أهمية الكتاب نفسه، تماماً كما هو الحال مع (مقدمة ابن خلدون) التي اشتهرت وامتازت بأكثر مما اشتهر (تاريخ ابن خلدون) نفسه أو امتاز.

هكذا هو الحال مع مقدمة (السرائر) التي لا تتجاوز الأربعة عشر صفحة، وهي المقدمة التي نصّ المؤلف نفسه على أنها كانت أحد دوافعه لتأليف (السرائر) كله^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن النص الأدبي المسجّع الذي كتبت به مقدمة (السرائر) يمثل في حدّ نفسه بُعداً أدبياً وجانباً لغوياً من جوانب شخصية ابن إدريس الحلي، ومن هنا يمكن عدّها - أي المقدمة - من جملة نتاجاته الأدبية.

٣- تاريخ التأليف:

انتهى الجزء الأوّل من (السرائر) - كما ينصّ ابن إدريس - في مدينة الحلّة في شهر ذي القعدة من عام ٥٨٧هـ^(٢)، أمّا الثالث فقد جرى الفراغ منه في صفر من عام ٥٨٩هـ، لكن مع ذلك لا يُعرف على وجه الدقّة في أيّ شهر أو سنة شرع ابن إدريس في تصنيف (السرائر)^(٣).

(١) السرائر، ج ١، ص ٥١، ويصرّح ابن إدريس في هذه المقدمة بالقول: «هذه المقدمة أيضاً من جملة بواعثي على وضع كتابي هذا، ليكون قائماً بنفسه، ومقدماً في جنسه، وليغني الناظر فيه إذا كان له أدنى طبع أن يقرأه على من فوقه».

(٢) يكتب ابن إدريس في نهاية المستطرفات: «قال المصنّف: تمّ الكتاب، ولله المنّة على بلوغ الأمل فيه والفراغ منه، وذلك في صفر سنة تسع وثمانين وخمسائة، وحسبنا الله ونعم الوكيل»، السرائر، ج ٢، ص ٦٥٣.

(٣) السرائر، ج ١، ص ٦٥٩، «كتبه وفرغ منه نسخاً وتصنيفاً مؤلّفه ومنشيه محمد ابن إدريس، وذلك بحلّة الجامعين، تاريخ ذي القعدة من سنة سبع وثمانين وخمسائة».

إضافةً إلى ذلك، يبين ابن إدريس في كتاب الصلح من الجزء الثاني، وفي كتاب الإرث من الجزء الثالث أن تاريخهما كان عام ٥٨٨هـ، وبهذا يُعلم أن ابن إدريس قد شرع في تدوين الجزء الثاني عام ٥٨٧هـ، وأنه كان عام ٥٨٨هـ مشغولاً بتأليف الجزء الثالث، وفي النهاية، يكون ابن إدريس قد ألف الجزأين الثاني والثالث ما بين ذي القعدة من عام ٥٨٧هـ وصفر من عام ٥٨٩هـ، أي في مدة ستة عشر شهراً.

ويمكن لنا - انطلاقاً من تقارب حجم الأجزاء الثلاثة للكتاب - أن نحسب بأن ابن إدريس شرع في الجزء الأول من كتابه هذا خلال ٥٨٧هـ، وعلى أقصى تقدير عام ٥٨٦هـ، وبهذا يكون قد أتم (السرائر) بأجزائه الثلاثة في مدة تقارب العامين.

ثانياً: السرائر وخصائص التصنيف:

لمنهج الكتابة وآليات بيان الأفكار دور مؤثر في التعلم والتعليم، فكم من موضوعات في غاية الأهمية ومنتهى الروعة لم يستفد منها يُسر نظراً للآليات الخاطئة التي اتبعت في كتابتها وتدوينها، مما أدى في نهاية المطاف إلى غياب الكتاب ومؤلفه عن الأنظار دون أخذ دوره الطبيعي كما كان مفترضاً.

وكم من موضوعات - في الطرف الآخر - ضعيفة ضحلة هزيلة بدت أفكاراً هامة وصحيحة بسبب آليات عرضها الممتازة، وأساليب بيانها الجذابة، ومناهج كتابتها الصحيحة.

وفي هذا الوسط بدا لنا ابن إدريس مستفيداً أيما استفادة من الأساليب المنتجة في عالم الكتابة والتصنيف، بل من آليات يمكن تصنيفها بالإبداعية في مجالها، وهذا ما ضاعف من قيمة نتاجه وأهميته واعتباره، وجعله يكشف مهارته الفائقة وفنّه البديع قبل

حوالي تسعمائة عام.

ونعرض هنا لبعض ما يعدّ أهم خصائص كتاب (السرائر) في هذا المجال:

١- وضع العناوين المهندسة للبحث:

إن لعرض العناوين التي تجمع مادة البحث، وجعل كل محور أو فصل أو باب ذا عنوان خاص يجمع موضوعاته - أثرٌ كبير في التعلّم والفهم، ذلك أنّ القارئ يستطيع بذلك أن يملك قراءة عامة بصورة كلية للدراسة التي يريد الاطلاع عليها بما يؤهّله لمطالعتها عن وعي أوّلي ومسبق، دون أن يتورط في خلط الموضوعات والأفكار بشكل فوضوي بما يجعل الدراسة كلّها مبهمّة لديه وغائمة.

لقد اعتمد ابن إدريس هذا المنهج في سرائره، فوجدناه كريماً في وضع العناوين والموضوعات الكلية قبل كل باب فقهي بما يجمع متفرّقات البحث في هذا الباب^(١).

٢- الخلاصات الموجزة:

كما أن للتلخيص واستجماع الموضوعات دورٌ مفيد أيضاً في تيسير التعلّم والفهم وتسهيل الحفظ والضبط، من هنا نلاحظ أنّ ابن إدريس - وفي مواضع متعدّدة - يستخلص الأفكار المثارة من قبل ويختزل عصاره نقاطها المشار إليها باستخدام مداخل من نوع: «جملة الأمر

(١) ومن نماذج ذلك قوله في أوّل (كتاب الصلاة): «والقول فيها لا يخرج عن ذكر شروطها، وبيان كيفية فعلها، وما يجب أو يستحبّ فيها من ذكر أو غيره، والفرق بين فرضها ونفلها، وبين ما يعرض فيها فيفسدها ويوجب القضاء، وبين ما يعرض فلا يوجب القضاء، لكنّه يوجب تلافيّاً مخصوصاً، وبين ما لا يوجب ذلك، وبيان ضرورها كصلاة المنفرد والمؤتمّ والإمام، وما يضاف منها إلى أوقاتها كصلاة الجمعة والعديد، وما يضاف منها إلى أسبابها كصلاة المسافر والمعدّور والخسوف والكسوف والزلازل والرياح والآيات الموهولة والخوف والاستسقاء والنذر والطواف والقضاء والجنائز وغير ذلك».

وعقد الباب»^(١)، و«جملة القول وعقد الباب»^(٢)، و«تلخيص الكلام وتجميله»^(٣)، و«جملة القول»، و«جملته»^(٤)، و«جملة الأمر»...

وغالباً ما يبدي ابن إدريس رأيه الكامل والنهائي في هذه الخلاصات والنتائج التي يدرجها^(٥).

٣- تقسيم وفرز الموضوعات:

ميزة أخرى تسجل لكتاب (السرائر) هي تقسيمه الموضوعات وفرز الأبحاث عن بعضها البعض^(٦)، وهو منهج فعال في مجال التعليم والتعلم.

٤- شرح كيفية تطبيق الأحكام:

اهتمّ ابن إدريس في (السرائر) ببيان شكل وآليات إنجاز الأحكام الشرعية وتطبيقها، كما اعتنى بتوضيح بعض المصطلحات، وكذلك تعيين حدود بعض الأحكام الشرعية.

إن كتاب (السرائر) كتاب فقهي استدلالي، لكنه - في الوقت عينه - كتاب معنيّ بشرح الأحكام الشرعية وتوضيحها، بحيث يبدو وكأنّه كتاب فتوائي، أو كأنه رسالة عملية يضعها المرجع الديني بيد مقلّديه لمعرفة الأحكام اللازمة عليهم منه، بل إن كتاب (السرائر) يملك في

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤١٥.

(٥) لمزيد من الاطلاع يراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١.

(٦) ومن نماذج ذلك، ما جاء في (كتاب الشهادات) من تقسيم للحقوق حيث قال: «وجملته أن الحقوق ضربان: حق الله، وحق الآدمي، فأما حق الآدمي، فإنه ينقسم في باب الشهادة ثلاثة أقسام: أحدها لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين... والثاني ما يثبت بشاهدين وشاهد وامرأتين، والثالث ما يثبت بشاهدين وشاهد وامرأتين وأربع نسوة... فأما حقوق الله تعالى فهي على ثلاثة أضرب: الأول: ما لا يثبت إلا بأربعة، والثاني: ما لا يثبت إلا بشاهدين، والثالث: ما اختلف فيه» انظر السرائر، ج ٢، ص ١١٥، وراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٨،

بعض المواضع والحالات بياناً أكثر وضوحاً وبساطة من الرسائل العمليّة المعاصرة اليوم، وبعبارة أخرى: لقد سعى ابن إدريس في هذا الكتاب لتجنّب التعميمات والتنبؤات البعيدة عن الواقع، التي تكون - عادةً - واسطة تطبيق الأحكام، وتعيين مصاديقها وحالاتها العملانية، ليمارس - وبدلاً عن ذلك - تحريراً للمقلّدين المفترضين له من سلسلة الإبهامات التي تحيط ببعض الموضوعات أو المسائل الفقهيّة^(١).

٥- استخدام الأمثلة:

ومما استخدمه ابن إدريس في (السرائر) أسلوب المثال، وذلك عندما كان يشعر بالحاجة إلى إيراد مثال توضيحي للفكرة التي يذكرها، علاوة على الإيضاح العادي^(٢)، لاسيّما في الأبواب الفقهيّة التي تمتاز

(١) ومن نماذج ذلك: ما جاء في حديثه عن تطهير البئر المتنجّس، حيث أوضح معنى التراوح على الشكل التالي: «وكيفيّة التراوح: أن يستقي اثنان بدلو واحد يتجاذبان به إلى أن يتعبا، فإذا تعبوا قام الاثنان [الأخران] إلى الاستسقاء، وقعد هذان يستريحان إلى أن يتعبا القائمان، فإذا تعبوا قعدا، وقاما هذان واستراح الآخران، هكذا»، راجع: السرائر ج ١، ص ٧٠، وكذلك الحال في مسألة المريض العاجز عن الصلاة عن قيام أو غير القادر على الصيام، إذ يشرح ابن إدريس حدّ هذا المرض الذي يبعث على حكم من هذا النوع فيقول: «وحدّ المرض الذي يبيح الصلاة جالساً ما يعلمه الإنسان من حال نفسه، أن لا يتمكّن من الصلاة قائماً، وهو أبصر بشأته»، راجع: المصدر نفسه، ص ٢٤٩، وحول الصيام يقول: «وحدّ المرض الذي يجب معه الإفطار إذا علم الإنسان من حال نفسه أنّه إن صام زاد ذلك في مرضه، وأضرّ به، والإنسان على نفسه بصيرة»، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠٠، وراجع أيضاً ج ١، ص ٩١ (كيفية تطهير الظروف المتنجّسة بتعفيرها بالتراب)، والمصدر نفسه، ص ١٥٩ (كيفية غسل الميت)، والمصدر نفسه أيضاً، ص ٩٦ - ٩٧ (كيفية الاستبراء).

(٢) ومن نماذج ذلك، بيع الكائي بالكائي، حيث يوضحه ابن إدريس بمثال واضح للغاية، يقول: «بيع الكائي بالكائي، وهو بيع الدين بالدين، مثاله: أن يسلم الإنسان في طعام أو غيره إلى وقت معلوم، فإذا حلّ الأجل، لم يجد الذي عليه ذلك طعاماً فيبتاعه من الذي هو له بدين إلى أجل آخر»، راجع: السرائر، ج ٢، ص ٥٥، ويستعين ابن إدريس أيضاً لتعيين الأرض بمثال حيث يقول: «وهو [أي الأرض] ما بين قيمته صحيحاً ومعيّياً، وكيفية ذلك وبيانه: أن يعتبر قيمته ويرجع بحصة ذلك من ثمنه، مثاله: إذا اشترى عبداً فأصاب به عيباً، فإن المشتري يرجع على البائع بأرض العيب، وهو أن يقال: كم قيمته ولا عيب فيه؟ قالوا: مائة، قلنا: وكم قيمته وهذا العيب فيه؟ قالوا: تسعون، قلنا: فالعيب عشر قيمته، فيجب على البائع أن يردّ عشر قيمته»، راجع المصدر نفسه، ص ٢٩٦، وأيضاً ج ١، ص ١٢٣، وج ٢، ص ١٦٩، ٥٥٣، ٥٥٥، وج ٣، ص ٢٦٢، ٢٧٨، ٤٥٤، ٥٠٦.

ببحوث ذات طبيعة إشكالية معقدة، أو أنها تحتاج جداً إلى شيء من الحساب والضبط، مثل مباحث الإرث والديات والجنايات^(١).

٦- تعريف عناوين الكتب والأبواب وتوضيحها:

يشرح ابن إدريس غالباً المعنى اللغوي والاصطلاحي لعناوين الكتب والأبواب في بداياتها، وربما دفعه ذلك إلى نقد التعاريف المذكورة أو المعاني الأخرى التي ذكرها من سبقه من الفقهاء، فيحلّلها ويُعَمِّل فيها قواعد البحث والتحليل، وكمثال على ذلك، شرحه المعاني اللغوية والاصطلاحية للطهارة في بداية كتاب الطهارة، معقّباً ذلك بتشريح القيود الواردة في تعريف الطهارة قيّداً قيّداً^(٢).

٧- تمييز الرأي الشخصي عن آراء الآخرين:

عندما ينقل ابن إدريس أقوال غيره من العلماء، ثم يذكر رأيه الخاص الذي يمتاز به عنهم، يحاول تجنّب اختلاط رأيه بأرائهم، فيعمد إلى تحديد رأيه باستخدام أسلوب تكرر مراراً في (السرائر)، وهو تصدير رأيه بالقول: «قال محمد بن إدريس»^(٣).

ثالثاً: الخصائص المضمونيّة لكتاب السرائر:

ما تقدّم كان عبارة عن الميزات الشكلية لكتاب (السرائر) مما يرجع إلى أسلوب الكتابة ونمط التصنيف، إلا أنّ للسرائر ميزات أخرى هامة ترجع إلى المحتوى والمضمون، يمكن القول: إنها ميزت كتاب (السرائر) عن غيره من الكتب الفقهية الأخرى.

(١) فمثلاً استخدام ابن إدريس ذلك في مبحث الإرث في الجزء الثالث من (السرائر) في الصفحات: ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣١٦ (حالتين)، وفي الديات والجنايات، الصفحات: ٣٨٩، ٣٩٩، ٤٠٩، ٤٢٠، حيث استفاد من المثال أيضاً.

(٢) السرائر، ج ١، ص ٥٦ - ٥٧، يقول: «الطهارة في اللغة هي النظافة، فأما في عرف الشرع فهي عبارة عن إيقاع أفعال في البدن مخصوصة على وجه مخصوص».

(٣) لمراجعة نماذج لذلك يُنظَر السرائر، ج ١، ص ١٦١، ١٧٠، ١٧٣، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ٢١٤.

ومن هذه الميزات ما يلي:

١- احتواء الموضوعات غير الفقهية:

يعدّ كتاب (السرائر) أحد مصادر الفقه الشيعي، فقد كتب ليكون معنياً بعلم الفقه الإسلامي، إلا أنّ هذا الكتاب لم يبخل بإثارة موضوعات أصولية، وكلامية، ولغوية، ورجالية، وتاريخية، وحتى موضوعات عامة، أو تلك التي تتعلّق بالأنساب، إضافةً إلى الجانب الفقهي البارز فيه.

وهذه الخصوصية التي يتمتّع بها (السرائر) خصوصيةً تتمتّع بها في الأصل دوائر المعارف المعنية بمجال الفقه والعلوم، وهذا ما جعل (السرائر) ممتازاً عن سائر الكتب والمدونات الفقهية.

بدورنا - ونظراً لسعة هذا المحور في (السرائر) - سوف نعرّج على مطالعة هذا الجانب في الفصل القادم الذي خصّصناه لدراسة الموضوعات غير الفقهية التي احتواها هذا الكتاب.

٢- المنهج الاستدلالي:

ومن السمات والخصائص الهامة الأخرى للسرائر أنّه كتاب غير منحصر باستعراض الفروع الفقهية، بل هو - إلى جانب نقله هذه الفروع - يمارس على الدوام فعلاً استدلالياً محكماً، ووجود ما شاء الله من «إن قلت قلت»، وإثارة الكثير من الإشكالات المقدرة ومن ثمّ الجواب عنها شاهدٌ جليّ على ما ندّعيه^(١).

نعم، إنّ كتاب (السرائر) ليس كتاباً استدلالياً مائة في المائة، فلم يبيّن أدلة الفروع الفقهية كافّة، إلا أنّ ميزته أنّه عندما يلج ميدان البحث الاستدلالي فإنه يلج بتفصيل استدلالٍ موسّع وشامل، قلّما

(١) لمراجعة نماذج لذلك: انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥، ٦٧، ٧٨، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٧٣.

وجدناه في الكتب الفقهية الأخرى.

ويضاعف ابن إدريس استخدامه لما كينة الاجتهاد والاستدلال عندما يختصّ فقيه كبير برأي فقهيّ ما لنفسه، أو يلوح من بين الأقوال المطروحة في المسألة قول نادر، أو يكون لابن إدريس نفسه رأي خاصّ في الموضوع، لكن تفعيل آليات الاستدلال عند ابن إدريس إنّما يبلغ أوجّه في حالتين:

إحدهما: عندما تقع معركة وتجادب مع الشيخ الطوسي نظراً لما تمثّله شخصية الطوسي من عظمة علميّة ومناخ حاكم مسيطر على عصر ابن إدريس مما يجبره على ممارسة جهد استدلالي أكبر.

وثانيهما: عندما يقع البحث مقابل أهل السنّة، فإن ابن إدريس يبلغ قصارى جهده لإثبات وجهة النظر الشيعيّة، وإبطال رأي أهل السنّة.

ولأجل أخذ عيّنة على ذلك، نلاحظ ما بحثه ابن إدريس في مسألة «الطلاقات الثلاثة في مجلس واحد»^(١) ومسألة «جواز المتعة»^(٢)، حيث بسط البحث مفصلاً، راداً أدلة أهل السنّة رداً يلقي إعجاب كل إنسان منصف وثناءً.

٣- تجلية مراد الأصحاب:

سعى ابن إدريس في (السرائر) لتجلية بعض الموضوعات التي كانت أقوال الإماميّة وآراؤهم فيها غامضة مبهمة ملتبسة، قد توجب أحياناً سوء استنتاج أو تداخل موضوعي مخلّ، وهذه التجلية تتخذ - أحياناً - طابعاً عاماً وشمولياً، بحيث لا يكون هدف ابن إدريس إيضاح موقف

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧٨ - ٦٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١٨ - ٦٣٠.

فقيه معين^(١)، فيما تتخذ أحياناً أخرى شكل إيضاح كلام أو موقف فقيه خاص قد يكون الشيخ المفيد^(٢)، أو الشيخ الطوسي^(٣)، أو السيد المرتضى^(٤).

٤- شرح حالات الالتباس عند الفقهاء:

ومن ميّزات (السرائر) أيضاً، ذكره حالات الاشتباه والخلط الذي وقع فيه الفقهاء، بل في مقدّمة (السرائر) إشارة دالة على هذه الخصوصية^(٥).

يقوم ابن إدريس في مطاوي أبحاثه في (السرائر) بالإشارة إلى مثل هذه الحالات التي أخطأ الفقهاء فيها مبيّناً التفسير الصحيح والموقف السليم من وجهة نظره، وقد لاحظنا - بشكل عام - أن بعض هذه الحالات يرجع إلى موضوعات لغوية، وبعضها الآخر إلى نقاط فقهية^(٦).

(١) ومن نماذج ذلك، قوله - ضمن بيانه لشروط صلاة عيد الفطر والأضحى - : «وهما سنة إذا صلياً على الانفراد»، حيث شرح ذلك بقوله: «معنى قول أصحابنا على الانفراد، ليس المراد بذلك أن يصلي كل واحد منهم منفرداً، بل جماعة أيضاً عند انفرداها من دون الشرائط مسنونة مستحبة، ويشتبه على بعض المتفكّهة هذا الوضع»، راجع: السرائر، ج ١، ص ٣١٥ - ٣١٦، وهكذا عندما يجري الحديث عن الوصية بثلث المال لشخص ثم يوصى بالثلث نفسه لشخص آخر، حيث يوضح ابن إدريس الموقف هنا، ويبيّن حكم هذه الحالة، ثم يختم كلامه بالقول: «فهذا معنى قول أصحابنا، وما يوجد في الكتب أنّه إذا أوصى الإنسان بوصية ثمّ أوصى بأخرى»، انظر: السرائر، ج ٣، ص ١٩٥، وأيضاً لاحظ ص ٤١٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٠ - ٣٧١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٦) ومن نماذج ذلك ما قاله ابن إدريس في مسألة قضاء الدين: «وقد يشتبه هذا الحكم على كثير من أصحابنا، حتّى سمعت جماعة يسألون عنه»، راجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦، وهكذا قال في مسألة الإقرار (وقد يشتبه هذا الموضوع على كثير من المتفكّهة)، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٦، لاحظ أيضاً: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٦، ٣٠٤، ٣١٦، وج ٢، ص ١٦٥، ٢٣٦، ٢٩٦، ٣٦٠، وج ٣، ص ١٧٠.

٥- الإشارة إلى المسائل المشكّلة:

امتاز (السرائر) أيضاً بإشارته المتكرّرة إلى المسائل المعقدة ذات الإشكالية، وقد صرّح ابن إدريس في مقدمة (السرائر) بأنّه سوف يمارس عمليات تحليل وفصل وحل ونقض وإبرام عندما يواجه الموضوعات الدقيقة ذات الإشكالية^(١)، وهذا ما قام به فعلاً في سرائره. وقد اعتاد ابن إدريس أن يرفق جولته في القضايا المشكّلة بكلمات يختمها بها من نوع: «فإنّه غامض» و«ففيه غموض»، بحيث يشير للقارئ بذلك إلى مدى الإشكالية والتعقيد في الموضوع المشار إليه أو المبحوث حوله، حاثاً قارئه على التأمّل وممارسة مزيدٍ من الدقّة واغتنام المطالب المدرجة، وما شابه ذلك^(٢).

٦- الاهتمام بنقل أقوال الفقهاء:

عنى كتاب (السرائر) بالمسائل الخلافية، وكذلك بنقل أقوال علماء الإمامية، ويصرّح ابن إدريس في مقدّمة (السرائر) - لدى شرحه منهجه في تأليف هذا الكتاب -: «وعزمت على أنّه إن مرّ في أثناء الأبواب مسألة فيها خلاف بين أصحابنا المصنّفين (ره) أو مات إلى ذلك، وذكرت ما عندي فيه، وما أعتمد عليه»^(٣).

وقد وفى المصنّف بوعده هذا، فأفاض في الموضوعات الخلافية بأوسع مدى عنده في مجال شرح الاستدلالات وبيانها وإيضاحها،

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١.

(٢) ومن نماذج ذلك، ما جاء في باب الربا في مسألة بيع الغنم مقابل اللحم، حيث يقول ابن إدريس في نهاية ذلك: «فليتأمّل ذلك، ويفهم عني ما سطرته، فإنّ فقهه غامض إلا على المحصل لأصول المذهب»، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٨، أو ما جاء في بحث الخمس في خاتمة مسألة الغوص: «فليحصل عني ما ذكرته، ففيه غموض»، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩٠، وراجع أيضاً: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٩، ٤٠٣، ٤٣٧، ج ٣، ص ٢١٥، ٤٨٨.

(٣) السرائر، ج ١، ص ٥١.

وللسبب عينه اصطبغ كتاب (السرائر) بصبغة استدلالية برزت فيه^(١).

رابعاً: السرائر والمصطلحات الخاصة:

كانت لابن إدريس في ثانيا كتاب (السرائر) ومطاوي صفحاته اصطلاحات خاصة به، استعملها في موارد مختلفة، وحالات متعددة، ويترك التعرف على هذه المصطلحات وحالات استعمالها وتوظيفها أثراً إيجابياً مفيداً لأولئك الذين يقصدون ممارسة بحث أو تحقيق حول (السرائر)، أو يريدون حتى مجرد الرجوع إليه ومطالعة، ونحاول هنا سرد هذه المصطلحات، وإيضاح معناها على الشكل التالي:

١- تحرير الفتوى أو القول:

يستخدم ابن إدريس هذا المصطلح عندما يحقق مسألة ما أو فتوى معينة، ويشرح فروضها وشقوقها وتفصيلاتها، وبعبارة أخرى يمارس فيها فعلاً استدلالياً شاملاً ودقيقاً.

نعم، ربما استخدم ابن إدريس كلمة (وتحرير الفتيا) لدى شروعه في المسألة^(٢)، وربما كان ذلك منه بعد الفراغ عن البحث والاستدلال، حيث يقول: «فهذا تحرير فتيا ذلك»^(٣)، أو «هذا تحرير القول في هذه الفتيا»^(٤).

وبملاحظة الحالات والمواضع التي وظّف فيها ابن إدريس هذا المصطلح يمكننا وضع اليد على مواقع دقته الاجتهادية، وقوته الفقهية الاستدلالية، ومن هنا يبدو لنا السرّ من وراء تسمية كتابه بـ (السرائر)

(١) تراجع النماذج في المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦٢، ٥٦٥، ٦٠٦، ٢، ص ٢٥٤، ٢٥٨، وج ٣، ص ٨، ٤٠٨، ٤٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨ و ٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

الحاوي لتحرير الفتاوي)، وهذا ما يجعلنا لا نصنّف كتاب (السرائر) بوصفه كتاباً فتوائياً صرفاً^(١).

٢- جملة الأمر أو القول، وعقد الباب:

يستعمل ابن إدريس هذه المصطلحات عقب بيانه مجموعة من المطالب، أو في نهاية تعرّضه لمباحث معيّنة، والمسألة الجديرة بالاهتمام هنا هي أن ابن إدريس يستعمل هذه المصطلحات غالباً بهدف استعراض شقوق المسألة - التي يستدل عليها - وأقسامها استعراضاً موجزاً، وهنا بالضبط يُبدي وجهة نظره النهائيّة.

وعليه، فإن هذا المصطلح يعبر عن بيان مركّب من التلخيص، وتجميع الأفكار من جهة، والسرّد الموجز للأقسام والفروع من جهة ثانية، وإبداء رأي نهائي في المسألة من جهة ثالثة^(٢).

٣- مصطلح (فقه ذلك):

يستخدم ابن إدريس هذا اللون من التعبير عادةً عندما يريد تحليل فرع فقهي، وبيان وجوه الحكم والكلام فيه^(٣).

٤- فيه غموض، فإنه غامض:

ويستعمل هذا التعبير عادةً عندما تكون المسألة عند ابن إدريس مشكلةً ومعقّدة، بحيث يغدو فهمها محتاجاً إلى تأمل ودقّة^(٤)، فيعمد إلى حلّ الإشكاليّة العالقة وتقرير الموضوع وإزالة الالتباسات العالقة في زواياه بما يوجب وضوحه وجلاءه.

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع: المصدر نفسه ج ١، ص ٥٦٠ و ٦٥٠، وج ٢، ص ٣٦، ٢٥٩، ٣٢٤، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٥٧، ٤٩٥، ٤٩٦، ٦٤٢، وج ٣، ص ٤٦، ١٠١، ٢٦٦.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢، ١١٧، ١٧٩، ٢٢٥، ٢٤٢، وج ٢، ص ١٦٨، ٢٨٠، ٣٤٣، وج ٣، ص ٤٤٩، ٥٢١.

(٣) راجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣١، ٢٣٤، ٦٩٢.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ص ٣٦، ٢٨، ٦٥، ٢٦٩، ٤٥٣، ٤٣٧، وج ٣، ص ٢١٥، ٣٩٠، ٤٨٨.

٥- والذي ينبغي تحصيله:

وعادةً ما يجري استخدام هذا التعبير عندما يبدي ابن إدريس وجهة نظره في الموضوع، لكنه يعود لتبني رؤية أخرى جديدة إثر مزيدٍ من التدقيق والتأمل، أو على أثر جولة بحثية جديدة في أطراف المسألة، بحيث يختار في النهاية الموقف الجديد^(١).

٦- المخالفون (العامّة أو أهل السنّة)

يطلق ابن إدريس لفظ (المخالفين) على كل من هو غير شيعي، أمّا لفظ (العامّة) فيطلقه - صرفاً - على العوام وأهل المحاورات، أمّا في كتب العلماء المتأخرين، فيطلق مصطلح (العامّة) عادةً في مقابل (الخاصّة)، ويقصد به أهل السنّة، في مقابل أتباع أهل البيت (ع).

٧- الفقهاء:

جاء لفظ (الفقهاء) في كتاب (السرائر) على معنيين:

الأول: الفقهاء في مقابل بقية العلماء مثل اللغويين، وذلك مثل قوله: «فهذا تفسير أهل اللغة، وأمّا تفسير الفقهاء»^(٢).

الثاني: فقهاء أهل السنّة، وغالباً ما استخدم لفظ الفقهاء في كتاب (السرائر) في المعنى الثاني هذا، تماماً كما لاحظنا استعماله بهذا المعنى في بعض كلمات السيّد المرتضى، والشيخ الطوسي أيضاً^(٣).

٨- المحصلون والمتفكّهة:

يستعمل ابن إدريس هذين المصطلحين ويريد بهما (الأصحاب)، فاصطلاح (المحصلين) يطلقه على الفقهاء المميّزين بتحقيق راقٍ،

(١) راجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٨، ٤٩٩، ٥٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٣٧.

وبمستوى عالٍ من الدقة والتأمل، في مقابل (المتفقهة) الذين يقصد بهم أولئك الذين لم يبلغوا المقدار الكافي من التحقيق والمهارة الفقهية، أو التدقيق والتأمل الاستدلاليين. ومن هنا تشبته بعض الموضوعات والمسائل على هذا الفريق مما يوقعه في أخطاء وأغلاط، فمثلاً في بحث أذان صلاة الجمعة يكتب ابن إدريس: «وقد يشتهه على كثير من أصحابنا المتفقهة هذا الموضع»^(١)، وفي بحث صلاة عيدي الفطر والأضحى يقول: «ويشتهه على بعض المتفقهة هذا الموضع»^(٢).

٩- أورده إيراداً لا اعتقاداً:

تكررت هذه العبارة في كتاب السرائر مرّات ومرّات، وقد استخدمها ابن إدريس في بعض المواضع للإشارة إلى آراء الشيخ الطوسي في كتاب (النهاية)، ذلك أن الشيخ الطوسي نفسه يذكر في مقدمة كتاب (المبسوط) أن بناءه في كتابه (النهاية) كان على إيراد الأخبار والروايات التي وصلتته فيه، أيّ خبر كان، وانطلاقاً من ذلك يدعي ابن إدريس أن إيراد الشيخ الطوسي أحياناً مضامين أخبار الأحاد في (النهاية) لم يكن عن اعتقاد منه بها، وإنما من باب جمع النصوص ونقل مضامين الأخبار فحسب، وبعبارة أخرى، اعتقد ابن إدريس أن الشيخ الطوسي ذكر متون الأخبار على شكل فتاوى في كتابه (النهاية).

١٠- أصول المذهب:

وسوف نعرض لهذا المصطلح بشكل مفصل في الفصل الذي ندرس فيه - إن شاء الله تعالى - المبادئ والأسس الفقهية لابن إدريس.

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

خامساً: السرائر والمنهاج التربوي العلمي:

لم يكن كتاب (السرائر) مجرد مصنف فقهي، بل كان - إلى جانب ذلك - كتاباً غنياً بالأفكار الناضجة، والدروس التربوية المعبرة، بحيث يمكن القول: إن بإمكانه خلق رؤية صحيحة في عقل قارئه، وإبداع نظرة سليمة وعلمية، بما يساهم في تكوين شخصيته الفكرية، وتربية فكره العلمي، ونشير هنا إلى بعض من هذه المساهمات التربوية العلمية التي تمتع بها كتاب (السرائر).

١- العلاقة المنطقية مع الفكر:

إن مطالعة كتاب (السرائر)، وملاحظة طبيعة تعاظم مؤلفه مع آراء الآخرين وأفكارهم تعلّمان الإنسان وتوجّهانه للحذر من المواجهة السطحية، وردّات الفعل العاطفية، وأنّ ردّ أو إثبات فكرة ما، مهما كانت، إنّما يستدعي استحضار الأدوات المنتجة والآليات المعطاة من الدليل والحجّة والبرهان.

فبعد تعرّضه لمسألة نزح ماء البئر يقول ابن إدريس: «وكأنني بمن يسمع هذا الكلام ينفر منه، ويستبعده، ويقول: من قال هذا؟»، ثم يشير إلى نقطة هامة بقوله: «وليس يجب إنكار شيء ولا إثباته إلا بحجّة تعضده ودليل يعتمد»^(١).

٢- الفكر الحرّ الإبداعي وتجنّب التقليد الاتباعي:

العطاء الآخر الذي يقدّمه سرائر ابن إدريس لقارئه هو درس الحرّية في ميادين العلم والمعرفة، والحذر من الاتباع والتقليد اللذين لا موجب لهما.

لقد أغرق ابن إدريس (السرائر) من أوّلّه إلى آخره بذمّ التقليد

(١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

والمقلدين، ليعطي لقرائه - بشكل غير مباشر - دروس الحرية في ساحات العلم وميادين المعرفة.

٣- جرأة النقد لآراء الكبار:

إن فقدان الشهامة العلمية والجرأة المعرفية والخوف والهلع من آراء العلماء الكبار من أبرز عوائق الإبداع وخلق الأفكار الجديدة.

إن مطالعة (السرائر) والتعرف على المنهاج النقدي الجاد لابن إدريس في مقابل عظماء العلم والفقاهة من أمثال السيد المرتضى، الشيخ المفيد، وبالأخص الشيخ الطوسي، ليعطي القارئ دروساً منتجة ومثمرة في الجرأة المعرفية والاستبسال العلمي، ويدلّ مراجعه على آليات وضع الإنسان قدمه في ساحات العلم العامة والكبرى.

٤- الإحالة إلى أهل الخبرة وإلى المتخصصين في كل فن:

ومن جملة دروس (السرائر) درس الرجوع إلى الخبراء وأهل الاختصاص في كل فنّ وعلم، ذلك أنّ الرجوع إلى غير المختصّ ومن ليس بأهل لا نتيجة من ورائه عدا مراوحة الجهود مكانها وعقمها وإعاقتها، والوصول إلى طريق لا هداية ترجى منه ولا دراية.

ومن نماذج ما نقول ما جاء في فصل الزيارات من كتاب الحجّ، حيث ينقل ابن إدريس كلاماً عن أبي عبيد اللغوي بمناسبة ذكره كلمة (جهينة أو جفينة)، ثم يعقب ابن إدريس ذلك بقوله: «نعم ما قال أبو عبيد، لأنّ أهل كلّ فنّ أعلم بفنّهم من غيرهم، وأبصر وأضبط»^(١).

ومن هنا يرجح ابن إدريس في الكثير من الموضوعات غير الفقهية التي كان للفقهاء رأي فيها.. يرجح وجهة نظر خبراء ذلك العلم أو الفنّ على نظريات الفقهاء وآرائهم، ومن أمثلة ذلك ما ذكره عند شرح

(١) المصدر نفسه، ص ٦٥٦.

الرواية التي تبين علة كراهة لبس السراويل عن قيام، والتي تقول: «لأنه يورث الحب» ، حيث يذكر ابن إدريس - بدايةً - أن المراد من الحب هنا هو ورم المعدة، ناقلاً عن ابن بابويه في رسالته أن المراد به الماء الأصفر، لكن ابن إدريس في خاتمة البحث يرجح القول الأول على الثاني، مستدلاً على ذلك بأنه قول أهل اللغة، ويجب الرجوع إليهم والتعويل في ذلك عليهم^(١).

وفي موضع آخر يحاول ابن إدريس ضبط كلمة (جداد) فيقول: «والجداد بفتح الجيم، وبالدالين غير المعجمتين، وبعض المتفقهة يقول بالدالين المعجمتين، والأول قول أهل اللغة، وإليهم المرجع في ذلك»^(٢).

وهكذا يعارض ابن إدريس الشيخ المفيد في مسألة حسابه على الأصغر من شهداء كربلاء، حيث يعتقد بأنه على الأكبر، مستشهداً لتأييد قوله بكلمات اثني عشر شخصاً من علماء الأنساب وكتاب السير والتواريخ، ومما قاله: «والأولى الرجوع إلى أهل هذه الصناعة، وهم النسابة، وأصحاب السير والأخبار والتواريخ.. فهؤلاء جميعاً أطبقوا على هذا القول، وهم أبصر بهذا النوع»^(٣).

٥- الاطلاع على آراء العلماء المعاصرين:

لم يأل ابن إدريس جهداً في الاطلاع على آراء معاصريه، فقد أتى على ذكر هذه الآراء في مواضع متعددة من (السرائر)، مجرباً عليها قوانين النقد والتحليل، بل لقد أشار أحياناً إلى علاقته الشخصية بأصحاب هذه الآراء، مما جعله يبذر في عقول الأجيال اللاحقة مفهوماً رئيسياً ينادي على الفقيه الفعّال والباحث المنتج أن يكون على

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥٥ - ٦٥٦.

درايةٍ بآخر ما بلغته مسيرة المعرفة من آراء ونظريات، فيكون مطلعاً على المشهد الفكري والثقافي في عصره لا فقط مشاهد العصور السابقة^(١).

٦- اللاتعصب في ميدان العلم والمعرفة:

من أشدّ عوائق كسب العلم والمعرفة التعصّب العلمي، فالتعصّب الأعمى غير المبرّر منطقياً يحاصر الإنسان، ويخنقه في شرنقة أفكاره، فيحول دون كشفه الحقائق أو دركه الواقعيّات.

لقد لقّن ابن إدريس في مواضع عديدة من (السرائر) الأجيال دروساً في اجتناب التعصّب في ميدان العلم، وقد أثبت - ويجداره - أنّه بالإمكان ممارسة دفاع مستميت عن الرأي والحقيقة، وامتلاك إحساس مرهف رفيع إزاء قضايا الدين والمذهب، وبذل جهد عظيم لإمالة الآراء الشيعيّة عن غيرها، وفي الوقت نفسه تجنّب مختلف مظاهر التعصّب والانغلاق.

ولكي نستحضر أنموذجاً لمنهج ابن إدريس هذا، نلاحظ تمسّكه في مقدّمة (السرائر) بالحديث المعروف: «انظر إلى ما قيل، ولا تنظر إلى من قال»^(٢)، ليجعل منه أساساً لحركته العلميّة.

وقد تحدث ابن إدريس في كتاب الطلاق من (السرائر) عن علاقته بالفقه الشافعي وأنسه^(٣)، كما اعتمد في بعض الأحايين على روايات عائشة^(٤)، وأبي هريرة^(٥)، وكلمات عمر بن الخطّاب^(٦).

(١) للاطلاع على بعض النماذج يراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧، ١٧٧، وج ٢، ص ٣٣٤، ٤٣٠.

(٢) السرائر، ج ١، ص ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥١.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

وقد بلغ عدم تعصّبه حدّاً مارس فيه نقداً مركّزاً لآراء الفقهاء الشيعة عندما كان يراها غير صحيحة ليقدم عليها آراء بعض الفقهاء من غير الشيعة عندما يجدها مرفقة بدليل يوجب الأخذ بها، وكأنموذج على ذلك، يلاحظ ما جاء في (كتاب الرضاع) من (السرائر)، عند بلوغ الحديث الأم المطلقة التي تطالب بالأجرة مقابل إرضاعها الولد فيما تبدي المرضعة الأجنبية استعداداً للإرضاع بلا أجرة، حيث يذهب الشيخ الطوسي هنا إلى وجوب أخذ الولد من أمّه وإعطائه للأجنبية، أما أبو حامد الغزالي - أحد فقهاء أهل السنة - فيرى وجوب إرضاع الولد على الأم، وأنّ على الأب أن يسدّد لها الأجرة على ذلك، وهنا يقوّي ابن إدريس مقولة الغزالي ويرجّحها على قول فقيه شيعي من أمثال الشيخ الطوسي^(١).

سادساً: السرائر والمضمون الفقهي:

١- ترتيب الأبواب والمباحث:

من المناسب - قبل الإشارة إلى المضمون الفقهي لكتاب (السرائر)، أو الاطلاع على عيّنات دالّة من فقه ابن إدريس - إثارة التساؤل التالي: هل كان لابن إدريس مساهمة إبداعية في تنظيم فصول الفقه الإسلامي وأبوابه في كتاب (السرائر)، أم أن عطاءاته الفقهية كانت متأثرة على هذا الصعيد بكتب من سبقه من الفقهاء ومناهجهم؟

الجدير معرفته هنا أن أجمع الكتب الفقهية وأكملها إلى زمن ابن إدريس كان (النهاية) و(المبسوط) و(مسائل الخلاف) للشيخ أبي جعفر الطوسي، وهذا معناه أنّنا مضطرونّ - لكي نجيب عن السؤال السالف - أن نقوم بمقارنة مع هذه الكتب، وهذا ما فعلناه.

(١) المصدر نفسه، ص ٦٥٠.

وقد وجدنا - على أساس ذلك - أن فصول كتاب (السرائر) وأبوابه مستقاة من نتاج الشيخ الطوسي الفقيهي لاسيما منه كتاب (النهاية)، وأن ابن إدريس كان يسدّ النقص الموجود أحيانا في أبواب (النهاية) وفصولها بالرجوع إلى كتاب (المبسوط)، ومثالا على ذلك، أبواب (كتاب المتاجر والبيع) التي تطابق أبواب (النهاية) وترتيبها، وأن (باب حقيقة البيع وأقسامه وأحكامه) هو الباب الوحيد - هنا - الذي كان مفقوداً في (النهاية)، فاقتبسه ابن إدريس من (المبسوط).

وتجدر - هنا - الإشارة إلى ملاحظتين مهمتين، هما:

الملاحظة الأولى: إن التشابه الحاصل في عناوين الأبواب والفصول وترتيبها لا يعني البتة اتحاداً في الآراء الفقهية، أو تطابقاً بين (النهاية) و(المبسوط) و(السرائر)، فإن النقد الموسع لآراء الشيخ الطوسي في (السرائر)، والردّ المتكرّر البالغ لأفكاره لاسيما منها ما جاء في (النهاية)، يمثلان أقوى شاهد على مدّعانا هذا.

الملاحظة الثانية: إن ابن إدريس رفض أحيانا ترتيب (النهاية) و(المبسوط)، مقدماً منهجاً جديداً وأسلوباً مستحدثاً، بل حتّى أبواباً جديدة في الفقه الإسلامي، ومن أمثلة ذلك، ما جاء في (كتاب الطهارة) من (باب التعزية والسنة في ذلك) وما جاء في (كتاب الصلاة) من (باب كيفية فعل الصلاة على سبيل الكمال)، وما جاء في (كتاب الحج) من (فصل الزيارة)، حيث لم نجد هذه الفصول والأبواب في (النهاية) للشيخ الطوسي.

٢- الدراسات الفقهية:

يعدّ كتاب (السرائر) دورة فقهية كاملة تتناول الفقه الإسلامي من أوّله مع (كتاب الطهارة) إلى آخره مع (كتاب الديات)، والذي يبدو أنّه

أجمع كتاب فقهه من حيث عدد الأبواب والفصول حتى عصر ابن إدريس، ذلك أن (السراثر) - وكما أشرنا من قبل - يحتوي أبواب أكمل الكتب الفقهية إلى ذلك العصر وفصوله، عنيت (النهاية) و(المبسوط) للشيخ الطوسي، رغم أن الفروع الفقهية التي اشتملها كتاب (المبسوط) كانت من حيث الكمية أكثر جامعياً واستيعاباً من كتاب (السراثر).

٣- الآراء الشاذة، والنادرة، والمخالفة للمشهور^(١):

وعندما يشيد ابن إدريس المبادئ الاجتهادية الخاصة به، أو يمارس نقداً موسعاً لظاهرة الركود العلمي بغية تحطيمها، أو يتمتع بروح علمية حرة، وبجراءة معرفية ممتازة، فإن من الطبيعي أن يترك لنا آراء تتسم بالندرة ومخالفة المشهور، لا بل إنها في بعض الحالات تكون من الندرة شذوذاً لم يتبنه أي فقيه من فقهاء الشيعة على الإطلاق.

ونسرد هنا بعض العيّنات الدالة من آرائه الخاصة على الترتيب التالي:

١- الحكم بكفر ولد الزنا^(٢)، وأنه تترتب عليه جملة أحكام منها: حرمة نكاحه، لأن بعض الآيات القرآنية حرمت نكاح الكافر^(٣)، وعدم اعتبار شهادته^(٤)، ولا عتقه^(٥)، ذلك أنه يرى عدم الكفر شرطاً في هذه الأمور، وولد الزنا كافر.

(١) إن الآراء التي تذكر مخالفةً للمشهور ربما تخالف أحياناً مشهور الفقهاء كافة إلى زماننا اليوم، إلا أن غالبيتها تعدّ مخالفةً للمشهور إلى زمن العلامة الحلي، وقد أخذنا أكثر هذه الموارد من كتاب (مختلف الشيعة) للعلامة الحلي.

(٢) السراثر، ج ١، ص ٣٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٣، وقد اعتمد ابن إدريس لقوله هذا على قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَمْسُكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ﴾ (المتحنة: ١٠)، و﴿وَلَا تَنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة: ٢٢١).

(٤) السراثر، ج ٢، ص ١٢٢.

(٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠.

٢- يذهب ابن إدريس - في نظرية مفرطة جداً عنده - إلى كفر كل من هو غير شيعي، فيراه نجساً غير طاهر، ومن هنا يعبر عن الرواة الفطحيين أو المنتمين إلى مذاهب أهل السنة بالكفار، ومن ثم لا يقبل الأخذ برواياتهم أو الاعتماد عليها^(١).

٣- يرى ابن إدريس جواز النكس في غسل اليدين في الوضوء، بأن يغسل من الأسفل إلى الأعلى، ويستدل على ذلك بأن الآية أمرتنا بالغسل لليد، ومن يغسل يده من الأصابع إلى المرفق يصدق عليه أنه غسل اليد^(٢).

٤- لا يوجب ابن إدريس القضاء ولا الكفارة على من تقيء في صيامه عمداً^(٣).

٥- عدم جواز الاعتكاف في غير الأماكن الأربعة، والتي هي: المسجد الحرام، ومسجد النبي (ص)، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة^(٤)، كما يرى صاحب (السرائر) مبطلية القبائح والمعاصي والسيئات، بل حتى المباحات التي لا حاجة إلى القيام بها... مبطليتها جميعاً للاعتكاف^(٥).

٦- حرمة إقامة صلاة الجمعة للفقهاء، بل يرى أن ذلك بيد الإمام العادل، أو من ينصبه لذلك لا غير^(٦).

(١) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٧، ٤٩٥، ج ٢، ص ٦٧٥، ٣، ص ٢٩٠، والمثير للعجب أن ابن إدريس رغم اعتباره غير الشيعي كافراً إلا أنه كانت لديه علاقات وطيدة مع غير الشيعة، كما كانت لديه مؤانسات وعلاقات متبادلة معهم.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦.

- ٧- حرمة تزيين المصاحف بالذهب والفضّة، وكذلك تزيين المساجد، بل يرى حرمة مختلف أنواع الإسراف^(١).
- ٨- عدم اشتراط الفقر في إعطاء الخمس لأيتام بني هاشم، بل يمكن تحويل الخمس إليهم حتى مع غناهم وعدم حاجتهم^(٢).
- ٩- وجوب زكاة فطرة الضيف على الضيف والمضيف معاً^(٣).
- ١٠- وجوب نفقة الزوجة الصغيرة على زوجها، رغم أنّه يرى حرمة مقاربتها^(٤).
- ١١- عدم ثبوت التحريم المؤبّد نتيجة مجامعة الزوجة الصغيرة^(٥).
- ١٢- وجوب تمكين المرأة زوجها حتّى لو لم يكن قادراً على دفع المهر لها^(٦).
- ١٣- جواز إعمال القرعة لتعيين المرأة المطلقة المشتبهة من بين النساء الأربع معتقداً جواز اختيار الرجل زوجةً خامسة بعد ذلك^(٧).
- ١٤- عدم حرمة بنت الخالة ولا بنت العمّة بوطء الخالة أو العمّة، وعليه يمكن الزواج من هاتين البنّتين - مع ذلك - بلا إشكال^(٨).
- ١٥- وجوب قتل تارك الصلاة لا عن عذر ثلاث مرّات، بل وجوب قتل تارك الصيام في شهر رمضان كذلك^(٩).

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٩.

(٣) راجع: محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات، ج ٦، ص ٢٨٩.

(٤) انظر: المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) السرائر، ج ٢، ص ٥٣١.

(٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٣٢.

١٦- وجوب الصلاة عن قيام حتّى للعاري، بلا فرق بين أن يراه أحد في هذه الحالة أو لا يراه، لكن أن يكون ركوعه وسجوده عن طريق الإيماء والإشارة^(١).

١٧- خلافاً لفتوى من سبقه، يفتي ابن إدريس بوجوب نزح أربعين دلواً من البئر التي وقع فيها كلب حي^(٢).

١٨- تقديم خطبة صلاة الاستسقاء على الصلاة نفسها، خلافاً لمشهور الفقهاء^(٣).

١٩- حرمة تقديم القارن والمفرد الطواف والسعي على عرفات، خلافاً لقول المشهور^(٤).

٢٠- وجوب الوقوف أسفل الجبل على الميسرة، خلافاً للمشهور أيضاً^(٥).

٢١- خلافاً لمشهور الفقهاء، يذهب ابن إدريس إلى اعتبار الحنطة والشعير جنسين اثنين في المعاملات^(٦).

* * *

(١) راجع: العلامة الحلبي، مختلف الشيعة، ج٢، ص١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٥٢ - ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ج٤، ص٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٤٨ - ٢٤٩.

(٦) راجع: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج٢٣، ص٣٤٤، ولمزيد من الاطلاع على آراء

أخرى لابن إدريس، يراجع: العلامة الحلبي، المصدر نفسه، ج١، ص٢٧، ٢٨، ٣٢، ٤٢، ٤٣،

٦٤، ٦٨، ٨١.

الفصل الثالث

المباني الفقهية والأصول الاجتهادية عند ابن إدريس الحلبي

المقالة الأولى

العقل والاجتهاد الفقهي

الحراك العقلي في دائرة النص الشرعي

نظريات العقل عند الفقهاء الإمامية قبل ابن إدريس:

اكتسبت موضوعات العقل ودوره في الاجتهاد الديني ميزةً خاصةً واهتماماً آخر في المذهب الإمامي، انطلاقاً من اهتمام أئمة أهل البيت (ع) بالمسائل العقلية، فاسترعى دليل العقل اهتمام فقهاء الإمامية في ميدان الاجتهاد الفقهي والبحث القانوني، رغم عدم تساويهم في هذا الاهتمام.

وإذا رصدنا الحقبات التي سبقت ابن إدريس، لاحظنا أن أبرز الفقهاء الشيعة الذين عنوا بدليل العقل في الفقه الإسلامي كانوا الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، وابن زهرة الحلبي.

ولكي نكتشف العقل ودوره في المنظومة المعرفية للحلبي لابدّ لنا من رصد المناخ المحيط زمكانياً به، ومن ثم دراسة دليل العقل عند هؤلاء الأعلام الكبار، مقدّمةً لمعرفته عند ابن إدريس.

١- الشيخ المفيد وتكوين دليل العقل في الاجتهاد:

أوّل فقيه من القدماء وصلتنا كتبه ومصنّفاته ووجدناه يُعنى بدليل العقل هو الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالمفيد (٤١٣هـ)، فقد ذكر دليل العقل وأبان دوره بشكلٍ متفرّق في مصنّفاته، وإذا

- أجرينا بحثاً فيها وتنقيباً لاحظنا موقفه من العقل عبر النقاط التالية:
- أ- لا يرى الشيخ المفيد خبر الواحد حجةً، إلا في صورة حصوله على دعم وتأييد من دليل العقل، فيغدو معتبراً وحجةً^(١).
- ب- لا يرى المفيد آية حجية أو اعتبار لأي حديث يخالف العقل^(٢).
- ج- يعتقد المفيد بتخصيص العموم القرآني والروائي بدليل العقل^(٣).

د- يذهب المفيد إلى إمكان الرجوع إلى العقل لمعرفة حكم من الأحكام زمن الغيبة عندما لا نملك حول هذه المسألة نصاً أو بياناً شرعياً^(٤)، وذلك من دون جعل العقل مصدراً هاماً من مصادر الأحكام الشرعية إلى جانب المصادر الثلاثة المتبقية وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، بل هو طريق - عند المفيد - للوصول إلى الأحكام نفسها.

يقول المفيد في هذا المجال: «إن أصول الأحكام الشرعية ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه (ص)، وأقوال الأئمة الطاهرين (ع) من بعده، والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجة القرآن ودلائل الأخبار»^(٥).

٢- السيد المرتضى:

وبعد المفيد، ذكر السيد المرتضى العقل، وتحدث عنه دليلاً من الأدلة ذا دورٍ لطالما اهتم به المرتضى في مصنفاته:

أ- يجيب المرتضى عن أحد الأسئلة الموجهة إليه في (المسائل

(١) المفيد، التذكرة في أصول الفقه، ص ٤٤.

(٢) المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٣) المفيد، التذكرة في أصول الفقه، ص ٣٨.

(٤) المفيد، رسالة في الغيبة، ص ٣ - ٤.

(٥) مختصر التذكرة بأصول الفقه للشيخ المفيد، المتضمن في كنز الفوائد للكراچي، ص ١٨٥.

الموصليات)، والسؤال هو: «فما تقولون في مسألة شرعيةً اختلف فيها قول الإمامية، ولم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها؟ كيف الطريق إلى الحق فيها؟ قلنا: هذا الذي فرضتموه قد أمناً وقوعه، لأننا قد علمنا أن الله تعالى لا يخلي المكلف من حجة وطريق إلى العلم بما كلف، وهذه الحادثة التي ذكرتموها وإن كان لله تعالى فيها حكم شرعي، واختلفت الإمامية في وقتنا هذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي نتيقن بأن الحجة فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم، فلا بد أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع من كتاب أو سنة مقطوع بها حتى لا يفوت المكلف طريق العلم الذي يصل به إلى تكليفه... فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقاً إلى علم حكم هذه الحادثة كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه»^(١).

ب- يجيز المرتضى تخصيص العموم بالعقل بلا شبهة عنده في ذلك ولا إشكال^(٢).

ج- يوافق المرتضى على جواز النسخ بدليل العقل أيضاً^(٣).

د- كما يجيز رفع اليد عن الظهور القرآني انسجاماً مع متطلبات دليل العقل^(٤).

هـ- يذهب المرتضى - في مبحث الحظر والإباحة - إلى القول بأن الأشياء على الإباحة، راداً على المخالفين له في ذلك بدليل العقل^(٥).

و- يصرّح المرتضى - في مباحث الأخبار - بوضعه العقل إلى جانب الكتاب، والسنة، والإجماع، ويقسم الخبر - فيما يقسمه - إلى قسمين،

(١) رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص ٢١٠.

(٢) السيد المرتضى، الذريعة، ج ١، ص ٢٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٢١، قال: «ولنا عنها جوابان: أحدهما إن الدليل العقلي...»

وعندما يعرف القسم الثاني منه يكتب قائلاً: «فأما الخبر الذي يعلم بطلانه باكتساب، فهو كل خبر علمنا أن مخبره ليس على ما تناوله بدليل عقلي، أو بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع»^(١).

ومما أسلفنا نقله من أمهات قضايا العقل عند السيد المرتضى يتضح مدى اهتمامه بدليل العقل، إلى حد وضعه إلى جانب الأدلة الثلاثة الأخرى، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، إلا أن المرتضى مع ذلك لا يعدّ العقل في عرض الكتاب والسنة... وشاهدنا على ذلك أنه في كتابه الكبير الحجم - الذريعة إلى أصول الشريعة - لا يأتي على ذكر العقل إلا ضمن إطار محدود، ولا يفرد له بحثاً مستقلاً أو موسعاً على غرار مباحثه المفصلة الأخرى، بل إن ما يذكره حول دليل العقل لا يعدو أن يكون متفرقات مشتتة وجزئية ومحدودة.

٣- الشيخ الطوسي:

وبعد الشيخ المفيد والسيد المرتضى، كان اهتمام الشيخ الطوسي بدليل العقل، فقد تحدّث عنه وعن أدواره - في جملة من مصنفاته - بما نوجزه في: أ- اعتقاده - موافقاً في ذلك الشيخ المفيد والسيد المرتضى - بتخصيص العموم بدليل العقل^(٢).

ب- ذهابه إلى جواز التخلّي عن الظهور القرآني والحقيقة القرآنية^(٣) بدليل العقل، ومن ثم جواز تبديل الحقيقة القرآنية - للعقل - إلى مجاز^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص ٥١١.

(٢) الشيخ الطوسي، عدّه الأصول، ج ١، ص ٣٣٦، قال: «تخصيص العموم بأدلة العقل... صحيح».

(٣) في مقابل المجاز (المترجم).

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٧، قال: «إن ظاهر الكتاب وحقيقته يترك إلى المجاز بدليل العقل».

ج- اعتقاده بأن العقل هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان^(١).
 د- إيمانه بأن دليل العقل يمثل إحدى قرائن صحّة خبر الواحد واعتباره^(٢).

هـ- رؤيته مرجعية العقل في المسائل الجديدة فيما لو لم يكن حكمها قد ورد فيه بيان^(٣).

ورغم تلك المساهمات كلّها التي يمنحها الطوسي للعقل، لكننا غير قادرين على القول بأنّه كان يراه مصدراً مستقلاً للتشريع إلى جانب سائر المصادر التي يعتمد عليها استنباط الأحكام، ومن هنا لم نجده يفرض له بحثاً مستقلاً في مصنّفاته.

٤- ابن زهرة الحلي:

يتحدّث ابن زهرة في كتبه عن دليل العقل أيضاً، فيراه المرجع في تلك المسائل التي ينعلم فيها الدليل الموجب للعلم بالحكم الشرعي، يقول في كتابه (غنية النزوع): «وعندنا لا حادثة إلا وعلى حكمها دليل يوجب العلم، ومتى فرضنا عدم الدليل رجعنا إلى حكم العقل»^(٤).

والذي يظهر ممّا أسلفناه أنّ دليل العقل ما قبل ابن إدريس الحلي:

أولاً: لم يوظّف توظيفاً واسعاً أو شاملاً.

ثانياً: لم يقع مصدراً من مصادر تشريع الأحكام إلى جانب الأدلّة الثلاثة الأخرى، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، فلم يجز الحديث

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣١، قال: «علمنا بالعقل أنّ الله تعالى يثيب المؤمن على طاعته».

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٤، قال: «ومتى حدث حادثة، ولم يبيّن الحكم فيها، فإنّ ذلك يدلّ على أنّها باقية على حكم العقل».

(٤) ابن زهرة، غنية النزوع، ج ٢، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

عنه بوصفه مصدراً عند أيّ من الفقهاء السابقين بشكل صريح وورسمي، كما لم يلحظ وجوده بهذا الوصف في مناهجهم الاجتهادية وآلياتهم الاستنباطية.

من هنا يمكننا - بكلّ جرأة - القول بأنّ أوّل فقيه وظّف العقل بشكل صريح وواسع في آلياته الاجتهادية واستنباطاته الفقهية، وجعله في طول الأدلة الثلاثة الرئيسية (الكتاب، السنة، الإجماع) هو ابن إدريس الحلي.

دليل العقل عند ابن إدريس، الماهية والحقيقة:

يتحدّث ابن إدريس الحلي عن دليل العقل في (السرائر) ضمن عبارات وصيغ مختلفة، فقد يعبر عنه أحياناً بـ (دليل العقل)^(١)، وهو التعبير الذي ساد كتاب (السرائر) أكثر من غيره، وقد يعبر عنه أحياناً أخرى بـ (أدلة العقل)^(٢) مقابل (أدلة السمع)، وربما عبر عنه بـ (العقول) أو (أصول الأحكام العقلية)^(٣)، لكن رغم هذه التعبيرات جميعها، لم يبيّن لنا ابن إدريس مراده بشكل صريح وواضح من العقل والدليل العقلي، ولهذا كان من اللازم دراسة موارد استعمال ابن إدريس في (السرائر) لدليل العقل، ليتكشف لنا مراده منه، كما وتنجلي أماننا الصورة - ولو بعض الشيء - عن دائرة النشاط العقلي، ودور دليل العقل في ميدان الفقه الإسلامي.

والذي يبدو من بعض مواضع (السرائر) أنّ مراد الحلي من دليل العقل هو ما بات يعرف اليوم بالأصل العملي، ومن نماذج ذلك ما جاء في بحث (الخمس) حيث يقول: «فالمسألة الشرعية لا نعلمها إلا من

(١) راجع: السرائر، ج ١، ص ٤٦، ٤٩٥، ٤٩٦، وج ٢، ص ١٩، ١١٦، ٤٤٩، ٤٨٤، ٥٢٩، ٥٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٤، يقول: «من أدلة العقل وأدلة السمع».

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

أربع طرق، كتاب الله العزيز، وسنة رسوله المتواترة، وإجماع الشيعة الإمامية، لدخول قول المعصوم فيه، فإذا فقدنا الثلاث الطرق، فدلّل العقل المفزع إليه فيها، فهذا معنى قول الفقهاء: «دلالة الأصل»^(١).

وقد يعبر ابن إدريس صريحاً عن أصل البراءة بدليل العقل، كما جاء في بحثه حول كفاية أو عدم كفاية شهادة المرأتين مع قسم المدعي في إثبات الدعاوى المالية، حيث يقول: «والذي تقتضيه الأدلة، ويحكم بصحته النظر الصحيح، أنه لا يقبل شهادة امرأتين مع يمين المدعي، وجعلهما بمنزلة الرجل - في هذا الموضع - يحتاج إلى دليل شرعي، والأصل أن لا شرع، وحملها على الرجل قياس، وهو عندنا باطل، و[أما] الإجماع فغير منعقد، والأخبار غير متواترة، فإن وجدت فهي نواذر شواذ، والأصل براءة الذمم، فمن أثبت بشهادتهما حكماً شرعياً، فإنه يحتاج إلى أدلة قاصرة، إما إجماع، أو تواتر أخبار، أو قرآن، وجميع ذلك خال منه، فبقي دليل العقل، وهو ما اخترناه وحققناه»^(٢).

وفي كلام آخر له، يرى الحلّي أن أصالة الإباحة من مصاديق دليل العقل، يذكر ذلك عندما يبحث حول الرجل الذي يعقد على امرأة، ثم يجري صيغة العقد مع أختها، فإن الشيخ الطوسي ذهب هنا إلى الحكم ببطلان العقد الثاني، وحكم بأنّه لو جامع الثانية فصلت عنه، وفقاً لإحدى الروايات، ولا يمكنه بعد ذلك مقارنة زوجته الأولى قبل انقضاء عدة الثانية.

لكن ابن إدريس لا يوافق على هذا القول، بل يصرّح بأنّه: «إذا لم يكن مانع من كتاب الله، ولا إجماع، ولا سنة، ولا دليل عقل، بل الكتاب والعقل والسنة يحكم بما ذكرناه، لأن الأصل الإباحة، وقوله

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٦.

تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾^(١)، فنفي اللوم عن وطء زوجته^(٢).

ومن تعليله بأصالة الإباحة في هذا الحكم شهادة تُعلمنا بأن المراد من دليل العقل هو أصالة الإباحة.

إضافةً إلى ما تقدم، عدّ الحلي أصالة بقاء الملك من مصاديق دليل العقل، ففي مسألة غنيمة أموال أهل البغي وعدمها، يحكم الحلي بعدم كون أموالهم غنائم، ويستند في ذلك إلى الإجماع والرواية ودليل العقل، وعندما يشرح دليل العقل يقول: «ودليل العقل يعضده، ويشيده، لأن الأصل بقاء الأملاك على أربابها، ولا يحل تملكها إلا بالأدلة القاطعة للأعداء»^(٣).

وحتى الآن، كان تعبير دليل العقل صريحاً في نصوص ابن إدريس في ملاسته أصلاً أو أصولاً إلى جانبه تعدّد عنده مصداقاً من مصاديقه، لكن - مع ذلك - ثمة موارد أخرى يحسب فيها الحلي بشكل غير مباشر بعض الأصول العملية من دليل العقل، وذلك أنّه يصرّح من جهة - كما في مقدّمة (السرائر) - بأنّ طريق الوصول إلى الأحكام الشرعية هو الكتاب، والسنة، والإجماع، وعند فقد هذه الثلاثة يرجع إلى الدليل العقلي، كما يطبّق - من جهة ثانية، وفي حالات كثيرة جداً - في مقام الاستدلال ما يشبه القاعدة في المنهج عندما يذهب إلى: أنّنا نعدم الكتاب والسنة والإجماع، ومع انعدام هذه الثلاثة يلزمنا الرجوع إلى أصل من الأصول العملية، لاسيّما أصل البراءة، ووفقاً لذلك يتضح أنّ المراد من الأصل العملي هو الدليل العقلي المشار إليه عنده.

(١) سورة المؤمنون: الآية ٦.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

ونرصد هنا متابعات الحلّي لدليل العقل بهذا الاستعمال عبر عيّّنات:

أصالة البراءة: وهو أكثر الأصول تمسكاً من جانب ابن إدريس في كتاب (السرائر)، ففي مسألة الجهر والإخفات في صلاة الظهر يوم الجمعة، يذهب الحلّي إلى عدم وجوب الجهر مستدلاً بالقول: «لأنّ شغل الذمّة بواجب أو مندوب يحتاج إلى دليل شرعي، لأن الأصل براءة الذمّة، و[أما] الإجماع فغير حاصل، والرواية مختلفة، فلم يبق إلّا لزوم الأصول، وهو براءة الذم، وأيضاً في تركه الاحتياط، لأن تاركه عند جميع أصحابنا، أعني تارك الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، غير ملوم، ولا مذموم»^(١).

وهكذا في مبحث ذكر التكبيرات في منى، يحكم الحلّي باستحباب ذلك، ويستدل: «إن الأصل براءة الذمّة من العبادات، فمن شغلها بشيء يحتاج إلى دليل من كتاب، أو سنّة متواترة، أو إجماع، والإجماع غير حاصل، لأنّ بين أصحابنا خلافاً في ذلك، على ما بيّناه، والكتاب خال من ذلك، كذلك السنّة المتواترة، بقي معنا، الأصل براءة الذمّة»^(٢).

أصل الإباحة: يقول الحلّي في موضوع جواز تحليل جارية المولى للعبد: «لا مانع من تحليل عبده وطء جاريته، من كتاب، ولا سنّة، ولا إجماع، والأصل الإباحة»^(٣).

أصل الصحة: لو طلق الرجل زوجته الحامل، ثم رجع إليها، ثم أراد مرة ثانية طلاقها طلاق السنّة، حكم الشيخ الطوسي بعدم صحّة هذا الطلاق وجوازه قبل وضعها الحمل، لكن ابن إدريس يرفض قوله هذا

(١) السرائر، ج ١، ص ٢٩٨، وهنا لم يذكر الحلّي فقدان الآية القرآنية لتوضوح ذلك، لكنه في موارد أخرى يصرّح أيضاً بفقدان دليل الكتاب.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١١، وراجع: ص ٣٨٧، ٣٩٧، ٢، ص ١٨٨، ٢٧٨، ج ٣، ص ٢٠، ٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٣٣، وانتظر: ص ٩٧.

ناقداً: «لا أرى لمنعه وجهاً، ولا مانعاً يمنع منه، من كتاب، ولا سنة متواترة، ولا إجماع منعقد، والأصل الصحة، والمنع يحتاج إلى دليل»^(١).

ما بيناه حتى الآن من مصاديق دليل العقل عند الحلّي كان من الأصول، وهذا ما يدفع سؤالاً للقفز إلى الذهن بالقول: هل ينحصر دليل العقل عند الحلّي بالأصول، أم أنّه يشمل حالات وموارد أخرى؟ وبعبارة أخرى: ما هي الدائرة التي تحدّ مجال العقل ودليله عند ابن إدريس بحيث يظهر بها ما ينفذ فيه العقل، وما لا يكون فيه كذلك؟

وبمراجعة ما ذكرناه من نماذج، لا يبقى عندنا شكّ أنّ موارد الأصول - لاسيّما منها أصالة البراءة وأصالة الإباحة - من مصاديق دليل العقل، بل يمكن القول: إن الحلّي يعتبر دليل الأصل هو عين الدليل العقلي، طبقاً لتفسيره دليل الأصل ودلالته من وجهة نظر الفقهاء.

لكنّ الحلّي - مع ذلك - يستند إلى دليل العقل في موارد لا يتعرّض فيها للأصل باسم ولا برسم، مما يجعلنا نوقن بأن حدود العقل عنده تتجاوز مجرد الأصول العملية، لتستوعب ما يسمّى بالدليل العقلي المستقل.

ونشير هنا إلى بعض الأمثلة التي تؤكّد مدّعانا هذا:

١- يشير الحلّي - في مبحث تقسيم الخمس - إلى عدم جواز تسليم سهم الإمام لغيره بدون إذنه، وأنّنا لا نملك دليلاً على جواز ذلك من كتاب أو سنة متواترة، كما لا يوجد إجماع حول هذا الموضوع، وهذا معناه أنّه لا يتوفّر أماننا من الأدلّة الأربعة سوى دليل العقل، وإذا رجعنا إلى العقل وجدناه يمنع عن التصرف في مال الغير بدون إذنه^(٢).

(١) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٦٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩٤ - ٤٩٥.

٢- يذهب الحلّي في مباحث الإجارة - كغيره من الفقهاء - إلى عدم بطلان عقد الإجارة بموت المؤجر أو المستأجر، يقول: «لأنه الذي تقتضيه أصول المذهب، والأدلة القاهرة، عقلاً وسمعاً»، وعندما يشرح الدليل العقلي يقول: «فالعقل أن المنفعة حقّ من حقوق المستأجر على المؤجر، فلا تبطل بموته، وإذا كانت حقاً من حقوق الميت فإنّه يرثه وارثه، لعموم آيات المواريث، ومن أخرج شيئاً منها فعليه الدليل، وهو تصرف في مال الغير، أعنى المنفعة، ولا يجوز التصرف في ذلك إلاّ بإذن صاحب المنفعة»^(١).

٣- تقدم في قسم المباحث الأصوليّة من هذا الكتاب أن ابن إدريس يرى العقل واحداً من الأدلة الصالحة لتخصيص العموم، ففي مسألة قضاء صيام المغمى عليه يحكم الحلّي بعدم وجوب القضاء عليه، ويقول - في مقابل الإشكال بلزوم القضاء عليه انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(٢) -: «العموم قد يخصّ بالأدلة بغير خلاف، ومن جملة مخصّصات العموم، أدلة العقول، وقد علمنا بعقولنا: أن الله تعالى لا يكلف إلا من أكمل شروط التكليف فيه، ومن جملة شروط التكليف كمال العقول... فعلمنا أن الأمر بالعبادة في الآية متوجه إلى العقلاء، دون الصبيان والمجانين، وإن كانا داخلين في عموم الآية، لأنهما من جملة الناس، والمريض على ضربين: مريض يكون مرضه قد أزال عقله، ومريض يكون مرضه غير مزيل لعقله، فهذا هو المخاطب في الآية بالقضاء دون الأول، فخصّصنا الأول بالدليل العقلي»^(٣).

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

(٣) السرائر، ج ١، ص ٤٠٩.

إعادة للممة واستنتاج نهائي:

ويمكننا من مجموع ما أسلفناه الخروج بالنتائج التالية:

١- إنَّ مراد الحلي من دليل العقل كل ما دخل تحت نطاق حكم العقل، وهو دليل يقدّم عنده في عرض وإلى جانب دليل الكتاب، والسنة، والإجماع.

٢- يتخطى دليل العقل - عند ابن إدريس - حدود الأصول العملية، ليشمل الدليل العقلي المستقل، والاستدلالات العقلية أيضاً.

٣- مع الأخذ بعين الاعتبار تفسير ابن إدريس لدلالة الأصل في كلمات الفقهاء، وأنها عين دلالة العقل، يمكن القول بأن التمسك بالأصول العملية عند الفقهاء السابقين على الحلي كان مصداقاً من مصاديق الاستناد إلى العقل، وهذا ما يبرر كثرة اتكائهم على هذه الأصول في دراساتهم الفقهية.

مكانة العقل والأدلة الشرعية، مقارنة ومقايسة:

اتضح مما تقدّم أن ابن إدريس كان يولي أهمية مضاعفة لدليل العقل، بل لقد فاق من سبقه من الفقهاء في هذه الأهمية والرعاية، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: ما هي مكانة دليل العقل عند ابن إدريس؟ وما هي منزلته؟ هل أن دليل العقل عنده يساوق في الرتبة الأدلة الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، أم أنه يقع تالياً لها لا في عرضها، أي لا يرجع إليه إلا عند فقدها برمتها؟

يصرّح الحلي في مواضع ثلاثة من (السرائر) بأن دليل العقل يقع في طول سائر الأدلة ويتلوها، لا يتقدّم عليها، ولا يضارعها، وأنه إذا ما فقدت الأدلة الأخرى أمكن التمسك به، وليس هذا هو اعتقاد الحلي وحده، بل إنه ينصّ على أن ذلك هو المعتمد عند محققي الشريعة.

يكتب ابن إدريس في مقدّمة (السرائر) فيقول: «إن الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله (ص) المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل»^(١)، وعندما ينعدم في مسألة من المسائل مجموع الأدلّة الأولى، فإن ما يراه المحققون في مصادر التشريع، وما يُعتمد عليه - عملاً وميدانياً - هو دليل العقل، ذلك أنّه في هذه الصورة ترتعن مسائل الشريعة لدليل العقل، وتوكل شؤونها إليه.

وإضافةً إلى هذا النص السرائري، ثمة كلام للحلي في بابي الخمس^(٢) والصوم^(٣)، يبيّن فيه طرق المعرفة وسبل الوصول إلى الأحكام الشرعية، حيث ينصّ على انحصارها بالكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل، وأنّه مع فقدان الثلاثة الأولى يصبح العقل هو المرجع الوحيد في باب التشريع.

وبعد أن عرفنا أن حجّية العقل عند الحلّي تتفرّع على فقدان الأدلّة الأخرى، صار لزاماً علينا ملاحقة مدى وفاء الحلّي بنظريّته هذه في ميدان الاستدلالات الفقهية وساحات التطبيق العملي، فهل التزم بذلك أم لا؟

والجواب هو: إذا وافقنا على أنّ الأصول العملية تعدّ عند ابن إدريس من مصاديق دليل العقل - وفقاً لما أقمناه على ذلك من شواهد ومؤيّدات - فلا بدّ لنا من الإقرار بأنّ الحلّي لم يف بنظريّته هذه حتّى النهاية، فقد استدلّ الحلّي في مواضع متعدّدة بدليل العقل إلى جانب الأدلّة الأخرى، لا بل إنه قدّمه عليها أحياناً.

(١) السرائر، ج ١، ص ٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

ولكي تنجلي الصورة أمامنا أكثر، نعرض بين يدي القارئ عينات دالة على ما نقول، ونقسم هذه العينات إلى قسمين أولاً، ثم نحاول - ثانياً - تبرير موقف ابن إدريس هذا وأدائه العملي:

١- حالات اعتماد الحلي على العقل مع وجود الأدلة الأخرى:

أ- اعتماد الحلي على العقل مع وجود الإجماع والأخبار المتواترة، قال: «وهو الصحيح الذي يقوى في النفس، لأن عليه الإجماع، وبه تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار، وأيضاً الأصل براءة الذمة من إلزام هذا المكلف التسعير»^(١).

ب- اعتماد الحلي على العقل مع وجود الأخبار المتواترة، قال: «والروايات بذلك متظاهرة متواترة، وأيضاً الأصل براءة الذمة من هذا التكليف»^(٢).

ج- اعتماد الحلي على العقل مع وجود النص القرآني، قال: «فإنه يجب أن يخرج من الطعام الذي يطعم أهله لقوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾»^(٣)، فقيّد تعالى ذلك، وأطلق في باقي الكفارات، ولأن الأصل براءة الذمة»^(٤).

د - اعتماد الحلي على العقل مع وجود الإجماع، قال: «ولا شك أن الإجماع منعقد... والأصل براءة الذمة مما زاد»^(٥).

٢- حالات تقديم الحلي للأصل على سائر الأدلة:

أ- تقديم الأصل على الكتاب: قال: «ويعضد ذلك، أن الأصل براءة

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٣٣، وراجع: ج ٣، ص ٤٣٤.

(٣) سورة المائدة: الآية ٨٩.

(٤) السرائر، ج ٣، ص ٧٠، وراجع: ص ٣٧٠، ج ٢، ص ٥٣٥، ٥٤٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٨٣.

الذمة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾^(١) «^(٢)» .

ب- تقديم الأصل على الإجماع: «لأن الأصل براءة الذمة... والإجماع حاصل»^(٣) .

ج- تقديم الأصل على الرواية، ذلك أن الأصل براءة الذمة، وكذلك على كلام النبي (ص) حيث قال: البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر.

وقد لاحظنا - هنا - أن ابن إدريس اعتمد على أصالة البراءة إلى جانب اعتماده على بقية الأدلة، بل قدمها عليها، والمراد هنا من أصل البراءة هو الدليل العقلي، وهذا ما يخالف ما ذكره هو نفسه من تأخر دليل العقل عن سائر الأدلة.

إلا أن بإمكاننا تبرير ذلك بأن الحلّي ذكر مسألة تعليق الرجوع إلى دليل العقل على انعدام سائر الأدلة فيما لو لم يكن هناك أي دليل آخر، وهذا ما لا ينافي ذكر دليل العقل والتمسك به إلى جانب الأدلة الأخرى من باب الاستزادة به في الاستدلال، وإقامة الأدلة المتنوعة والمتعددة.

(١) سورة محمد: الآية ٣٦ .

(٢) انظر: السرائر، ج ١، ص ٤٩٠، وراجع: ص ٥٢٨، ٥٣٦، ٦٤١، وج ٣، ص ٤٠٠، ٤٩٤ .

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٣٥ .

المقالة الثانية

الإجماع، تاريخه ودوره في الاجتهاد الفقهي

مدخل:

الإجماع أحد مصادر استنباط الأحكام الشرعية، هو مصدر فقهي يعتمد عليه في ميدان الاجتهاد، ويتمّ توظيفه والاستفادة منه إلى جانب المصادر الثلاثة الأخرى، أي: الكتاب، والسنة، والعقل.

نحاول في هذا البحث، تقديم تعريف للإجماع يوضح بنيته وتكوينه، ثم استعراض تاريخية الإجماع بشكل مختصر في الفقهين الشيعي والسني، وما تمتاز به نظرية الإجماع في المدرسة السنية عنها في المدرسة الشيعية وبالعكس، وفي نهاية المطاف، تحليل مفهوم الإجماع - بوصفه مصدراً من المصادر الفقهية - عند ابن إدريس وداخل منظومته الفكرية، إن شاء الله تعالى.

الإجماع، التعريف والمفهوم:

يستعمل الإجماع في اللغة بمعنى الاتفاق، ويراد منه - اصطلاحاً - اتفاق خاصّ اختلف الفقهاء في تفسيره، ويمكن الإشارة إلى تعاريف أهل السنة مثل اتفاق فقهاء المسلمين، أو أهل الحل والعقد، أو المسلمين، أو أمة محمد (ص) على حكم شرعي^(١). نعم، لا بد في الإجماع والاتفاق في اصطلاح فقهاء الشيعة أن يكون متضمناً رأي المعصوم (ع).

الإجماع، النشأة التاريخية، وأسباب التكوين:

تتحقق العلوم البشرية والموضوعات العلمية عادةً في الإطار الزمني

(١) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ٩٣.

وعبر مرور الوقت، فتنمو بذلك وتتكامل، وبحث الإجماع لم يكن استثناء - بوصفه موضوعاً من موضوعات علم أصول الفقه الإسلامي - عن هذه القاعدة أبداً.

وعليه، يواجهنا هنا سؤال: كيف ومتى ظهرت فكرة الإجماع داخل علم أصول الفقه؟

والذي يبدو جواباً عن هذا السؤال هو أن مقولة الإجماع ظهرت للمرة الأولى على يد علماء أصول أهل السنة، بوصفه - عندهم - واحداً من أدلة الأحكام الشرعية، وأما عن سبب تكونه في أصول الفقه السني وفي الفقه السني أيضاً، فهذا ما نجده يعود بنا إلى الحقبة التي تلت وفاة النبي (ص)، فإن عدم اعتناء بعض الصحابة بوصية النبي (ص) الصريحة في غدير خم، أدّى إلى انحراف الخلافة عن مسارها الصحيح، مما دفع العلماء غير الإماميين للاستناد إلى إجماع مسلمي المدينة أو أهل الحل والعقد في المدينة بغية تبرير البيعة مع الخليفة الأول^(١).

وبمرور الوقت وتدرجياً، أعمل أصوليو السنة المدّ والتشريح في نظرية الإجماع عبر تدوين علم أصول الفقه، والنهوض بتنميته... حتّى بلغوا بالإجماع أن صنفوه أحد الأدلة الأربعة لاستنباط الأحكام الشرعية، ولكي يضيفي علماء أصول الفقه السني الاعتبار على الإجماع، استندوا في ذلك إلى الكتاب، والسنة، والعقل، مقيمين وجوهاً على ذلك^(٢).

على الجهة الثانية، قام علماء أصول الفقه الشيعي بتهذيب نظرية

(١) راجع: محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٩٥.

(٢) ومن جملة أدلتهم على ذلك يمكن ذكر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ (النساء: ١١٥)، وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٣٤)، وقوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ (آل عمران: ١١١)، والحديث الشريف: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، وقد ناقش فقهاء الشيعة والسنة وأصوليوهم هذه الأدلة كافة، راجع لمزيد من الاطلاع: السيد المرتضى، الذريعة، ج٢، ص٦٠٧ - ٦٢٠، والشيخ الطوسي، عدة الأصول، ج٢، ص٦٠٥ - ٦٢٧، والعلامة الحلي، مبادئ الوصول، ص١٩٢، ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص٩٦ - ٩٩.

الإجماع وتنقيحها وفقاً للرأي الشيعي، بعد أن وافقوا على مبدأ الإجماع بوصفه مسألة أصولية، وذلك عندما شرعوا في تدوين أصول الفقه، وخلافاً لما ذهب إليه أصوليو أهل السنة وفقهاؤهم من اعتبار الإجماع معتبراً من حيث ذاته، ذهب علماء أصول الفقه الشيعة إلى اعتبار الإجماع وحجّيته من حيث دخول رأي المعصوم (ع) في المجمعين، لا أن مجرد الاتفاق كافٍ، ولم يقصر علماء الشيعة قولهم على عدم ضرورة اتفاق الكل، بل رأوا أن مخالفة الفقهاء معلومي النسب لا يضرّ في اعتبار الإجماع أيضاً.

وعلى أساس هذا المناط، طُرِحَ بحث جديد في أصول الفقه الشيعي، وهو: كيف وعبر أيّ طريق يكشف الإجماع عن قول المعصوم ورأيه؟

وقد قدّم علماء أصول الفقه الشيعة أجوبة عدّة، وسلّكوا مسالك متنوعة للجواب عن هذا السؤال الرئيس، كان من أبرزها وأهمّها طريق الحسّ أو الإجماع الدخولي^(١)، وطريق قاعدة اللطف أو الإجماع اللطفي^(٢)، وطريق الحسّ أو الإجماع الحدسي^(٣)، وطريق التقرير أو الإجماع التقريري^(٤).

(١) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ٩٥، يقول: «وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب... حاصلها: أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف شخصه من بينهم».

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦، يقول: «وهي أن يستكشف عقلاً رأي المعصوم من اتفاق من عده من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله بأحد وجوه الردع الممكنة».

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧، يقول: «وهي أن يقطع بكون ما اتّفق عليه فقهاء الإمامية وصل إليهم من رؤوسهم وإمامهم يداً بيد، فإن اتفاهم - مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل - يعلم منه أن الاتفاق كان مستنداً إلى رأي إمامهم».

(٤) المصدر نفسه، يقول: «وهي أن يتحقّق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحقّ لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإنّ اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما أوّه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه».

فقهاء الإمامية والاستناد إلى الإجماع:

بعد أن طوى الفقه الشيعي مرحلة مجرد نقل مضمون الروايات بوصفه فتاوى، دخل مرحلة جديدة هي مرحلة الفقه الاستدلالي، وفي هذه المرحلة بالذات، حازت إجماعات الإمامية أهمية خاصة ومضاعفة نتيجة الاعتقاد الشيعي العام بوجود الإمام المهدي (عج) رغم غيبته، وعدم خلوّ الأرض من حجة إلهية، وذهاب الفقه الشيعي إلى عدم الاعتداد بالإجماع إلا إذا دخل في المجمعين رأي المعصوم (ع).

من هنا أصبح الإجماع في الكتب الفقهية للقدمات أكثر الأدلة رواجاً في استنباط الأحكام الشرعية، وأوضح شاهد على ذلك كتاب (مسائل الخلاف) للشيخ الطوسي، و(رسائل السيد المرتضى)، و(غنية النزوع) لأبي المكارم بن زهرة الحلبي، بل إن ما يتضح من كلام القطب الراوندي في مقدمة كتابه (فقه القرآن) المتأثر بكلام السيد المرتضى في (الانتصار) هو أن الإجماع مثل حتى عصره وزمنه أبرز حجة وأهم دليل عند فقهاء الشيعة، إلى حد أن فقهاء الإمامية لم يكونوا يشعروا بالحاجة إلى التماس أدلة جديدة عندما يكون متوفراً عندهم دليل الإجماع.

يقول القطب الراوندي - مبرراً عدم تدوين مصنف في فقه القرآن من قبل علماء الإسلام حتى زمنه -: «والعذر لنا [الشيعة] خاصة واضح، لأن حجة هذه الطائفة في صواب جميع ما انفردت به من الأحاديث الشرعية والتكاليف السمعية، أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها، لأن إجماعها حجة قاطعة، ودلالة موجبة للعلم بكون المعصوم - الذي لا يجوز عليه الخطأ - فيه، فإن انضاف إلى ذلك كتاب الله أو طريقة أخرى توجب العلم، وتثمر اليقين، فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى، وإلا ففي إجماعهم كفاية»^(١).

(١) القطب الراوندي، فقه القرآن، ج ١، ص ٤، وراجع: السيد المرتضى، الانتصار، ص ٦.

ابن إدريس والإجماع:

لم يمتاز الحلي عن نظرائه من فقهاء الإسلام، فكما أولى هؤلاء الفقهاء الذين سبقوه أهميةً مضاعفةً للإجماع كذلك فعل ابن إدريس حين منحه مكانةً ممتازةً في مجال استنباط الأحكام الشرعية، لا بل يمكننا أن ندعي أن هناك عاملين أساسيين ضاعفا أكثر فأكثر من اهتمام الحلي بالإجماع، وحاجته إليه، وهما:

العامل الأول: إنكاره أخبار الآحاد، وتركه العمل بها، الأمر الذي أدّى إلى كفّ يده والإمسك عن الرجوع إلى الكثير من الروايات، مما دفعه في خاتمة المطاف إلى تحديد منهاجه الاجتهادي بمصادر ثلاثة هي: الكتاب، والإجماع، والعقل.

وهذا العامل كان موجوداً لدى جماعة سابقة من الفقهاء، كالسيد المرتضى، الذي كان ممن أنكر أخبار الآحاد، إلا أن تلك الطبقة السابقة كانت تمتاز عن ابن إدريس بقرب عصرها لعصر المعصومين (ع) مما سهّل لها مجال الوصول أو العثور على قرائن قطعية وشواهد يقينية في النصوص تخفض من حاجتها إلى الإجماع.

العامل الثاني: المنحى التكاملي للفقه الشيعي نحو منهج استدلال^(١)، ومن الواضح أن بإمكان الإجماع أن يتحوّل إلى دليلٍ فعّال في هذا المضمار.

وعليه، فإن اجتماع عناصر عدّة من قبيل إنكار أخبار الآحاد وترك العمل بها، والابتعاد الزمني عن عصر المعصومين (ع)، ومن ثم حصول تراجع وانكفاء في مجال العثور على القرائن القطعية المؤكدة للأخبار،

(١) من هنا يلاحظ أن كتاب (السرائر) يشتمل جهداً استدلالياً أكبر بكثير قياساً بالكتب الفقهية التي سبقته.

وتنامي النزعة الاستدلالية في الفقه الشيعي... ذلك كله ضاعف من حاجة ابن إدريس إلى التمسك بالإجماع.

من هنا تحول الإجماع في النظام الفقهي لابن إدريس إلى واحدٍ من الأدلة الأربعة الرئيسية في الفقه، ومن أهم مبادئه الفقهية الهامة.

ونحاول هنا أن نسرد جملةً من الشواهد والعينات التي تشير إلى أهمية الإجماع عند ابن إدريس:

١- يقول الحلبي في نصٍّ بالغ الدلالة: «وإجماعنا [الإمامية] من أعظم الأدلة وأقواها»^(١).

٢- موقفه من مخالفة الإجماع، حيث يعتبرها خطأً فاحشاً، إذ يكتب في نقد كلامٍ للقطب الراوندي: «وهذا خطأً عظيم، وزلل فاحش، لأن هذا هدم وخرق لإجماع أصحابنا»^(٢).

٣- تقديم ابن إدريس الإجماع على سائر الأدلة، بما فيها الآية القرآنية، في حالة وجود أدلة متعددة على مسألة واحدة^(٣).

٤- اعتقاده بعدم الحاجة إلى الرواية أو الحديث عند توفر الإجماع^(٤).

١- مبنى الحلبي في حجية الإجماع ونحو كشفه عن الدليل:

أشرنا فيما سبق إلى أن الخلاف الرئيسي والهام في نظرية الإجماع بين فقهاء الشيعة وفقهاء السنة يتركز بالدرجة الأولى في ملاك اعتباره وحجيته، إذ يخالف أصوليو الشيعة وفقهاؤهم أهل السنة في اعتبارهم

(١) السرائر، ج٢، ص١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٧٧.

(٣) راجع: المصدر نفسه، ص١٩٧، ٢٠٦، يقول: «دليلنا... بعد الإجماع، قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾».

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٩٤، يقول: «فإذا أجمعوا على القول فلا حاجة لهم إلى رواية تروى عن الصادقين (ع)، إذ لا دليل فيها، بل إجماعهم عليها هو الدليل على صحتها».

الإجماع حجة من حيث ذاته وباقتضاء طبيعته، لهذا يتبنّى علم أصول الفقه الشيعي - وكذلك الفقه - حجة الإجماع من حيث دخول رأي المعصوم (ع) وقوله في المجمعين، وهذه النظرية الشيعية في الإجماع، هي النظرية التي اختارها ابن إدريس، وصرّح بها في كتاب (السرائر)^(١).

إلا أن ما يحتاج إلى مزيد من الدقة والتأمل هو الجواب عن السؤال الذي يطالبنا بالطريق الذي يرتثيه ابن إدريس في كشف الإجماع عن قول المعصوم (ع) أساساً، فأَيّ نوع من الإجماع هو الإجماع الحجة عند ابن إدريس؟

وإلى زمان ابن إدريس كان هناك طريقان أساسيان في كشف الإجماع: أحدهما طريق الحسّ أو الإجماع الدخولي، وهو الطريق الذي تبناه أكثر القدماء، ومن بينهم: السيّد المرتضى، وثانيهما طريق اللطف أو الإجماع اللطفي الذي اختاره الشيخ الطوسي.

والذي يفهم من متابعة كتاب (السرائر) أن ابن إدريس يوافق السيّد المرتضى في اختياره مسلك الحسّ في كشف الإجماع، ومن هنا لا يرى الحلّي ضرراً على الإجماع الحجة في مخالفة الفقهاء معلومي النسب له.

يقول ابن إدريس - في مسألة وطء العمّة أو الخالة، حيث قال الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي بحرمة ابنتيهما على الواطئ حرمة مؤكّدة - : «فإن كان على المسألة إجماع، فهو الدليل عليها، ونحن قائلون وعاملون بذلك، وإن لم يكن إجماعاً، فلا دليل على تحريم البنيتين المذكورتين، من كتاب، ولا سنّة، ولا دليل عقل، وليس دليل الإجماع في قول رجلين، ولا ثلاثة، ولا من عُرف اسمه ونسبه، لأن وجه كون الإجماع

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٢٠، يقول: «لأن وجه كون الاجتماع حجة عندنا دخول قول

المعصوم عن الخطأ في جملة القائلين بذلك».

حجة عندنا دخول قول معصوم من الخطأ في جملة القائلين بذلك، فإذا علمنا في جماعة قائلين بقول أن المعصوم ليس هو في جملتهم، لا نقطع على صحة قولهم إلاّ بدليل غير قولهم، وإذا تعيّن المخالف من أصحابنا باسمه ونسبه، لم يؤثر خلافه في دلالة الإجماع، لأنّه إنما كان حجة لدخول قول المعصوم فيه، لا لأجل الإجماع، ولما ذكرناه يستدلّ المحصل من أصحابنا على المسألة بالإجماع، وإن كان فيها خلاف من بعض أصحابنا المعروفين بالأسماء والأنساب، فليحظ ذلك وليحقق^(١).

٢- إحداه قول ثالث:

لمّا كان الإجماع - من حيث احتوائه قول المعصوم - مفيداً للعلم واليقين، وأحد الأدلة الأربعة على الأحكام الشرعية، لم يجر الخروج عن رأي الإمامية على تقدير أن يجمع فقهاء الشيعة على رأيين اثنين في مسألة لا يعدونهما، بل يحسب ذلك - كما يقولون - خرقاً للإجماع، فلا يكون له اعتبار أصلاً.

وهذا هو ما يقوله ابن إدريس أيضاً، إذ يذهب إلى عدم شرعية القول الثالث في مسألة انحصار خلاف الفقهاء فيها في قولين، بل يراه خارجاً عن دائرة الحق، وهذا ما نجده في نصّ له ينتقد فيه الشيخ الطوسي في مسألة ميراث المجوس، حيث يقول: «ثمّ إنّّه حكى في تهذيب الأحكام: أن أصحابنا على مذهبين اثنين فحسب، يونس ومن تابعه، ومذهب ابن شاذان ومن تبعه، فكيف يحدث هو (ره) قولاً ثالثاً، وأصحابنا على ما حكاه عنهم على قولين، فإذا أجمعوا على قولين، فلا يجوز إحداه قول ثالث بغير خلاف، لأنّ الحق لا يعدوهم، وفي هذا القول ما فيه عند من تدبره وتأمّله»^(٢).

(١) السرائر، ج٢، ص٥٢٩ - ٥٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٩٣.

٣- وظائف الإجماع عند ابن إدريس:

للإجماع - عند الحلي - وظائف مختلفة وأدوار هامة متنوعة، تمنحه مكانة مميزة وموقعية فريدة، وهذه الوظائف هي:

١- إثبات الأحكام الشرعية: الإجماع - كما أشرنا من قبل - من أكبر أدلة الأحكام الشرعية وأقواها، ومن هنا يمكن القول بأن الدور الرئيس الهام للإجماع إثبات الأحكام الشرعية، بحيث يقطع الإجماع أي تردد أو شك يختمر ذهن الفقيه في إصدار حكم أو إعطاء فتوى عند وجوده وتوفره في مسألة من المسائل، فحتى لو لم يكن هناك دليل آخر غيره في مسألة معينة كان - لوحده - كافياً في إثبات الحكم الشرعي.

وانطلاقاً من هذا الموقف، نجد ابن إدريس يملأ كتاب (السرائر) بالإجماع، يستدل به بشكل واسع ومكثف، إلى حد قلّت المباحث الموجودة فيه التي لا ذكر في أدلتها للإجماع.

٢- تقويم الروايات صحةً وسقماً: لا حجة ولا اعتبار للرواية عند ابن إدريس إذا كانت تخالف الإجماع، بل إذا نهض إجماع على تدعيم مضمون رواية ما غدت معتبرة صحيحةً بذلك، يمكن العمل بها والركون إليها.

من هنا، ينقد ابن إدريس كلام الشيخ الطوسي في مسألة الوكالة في الطلاق، حيث يستدل الأخير بخبر جعفر بن سماعة، ويحكم على طبقه، يقول: «وظاهره مخالف لإجماع المسلمين قاطبةً، وما هذا حاله لا يلتفت إليه، ولا يعرج عليه»^(١).

وفي موضع آخر، يكتب الحلي - بعد نقله حديثاً لإسحاق بن عمار - فيقول: «هذا خبر صحيح، لأن الإجماع منعقد من أصحابنا عليه»^(٢).

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٠، وراجع: ص ٦٩٥.

٣- تكوين قرينة على المراد من آيات الكتاب: قد يستدل ابن إدريس بأية من كتاب الله تعالى ثمة احتمالات متعددة متصورة في تعيين المراد منها، وفي موقف من هذا النوع يستعين الحلّي بالإجماع لإسقاط اعتبار بعض الاحتمالات، لكي يتسنى له الاستدلال بالآية بعد توضيح معناها وتجليه، وهذا ما حصل معه في مسألة الوطء من الدبر أيام الحيض، حيث حكم بجواز ذلك، قائلاً - في ثانيا استدلاله بالآية الشريفة: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^(١) - : «ولا يخلو المراد به اعتزلوا النساء في زمان الحيض، أو في موضع الحيض الذي هو الدم، فإن كان الأول فهذا خلاف إجماع المسلمين، فما بقي إلا القسم الآخر، وإنما وردت أخبار بأن له منها ما فوق المنزر، وذلك محمول على كراهية ما دون القبل»^(٢).

٤- تخصيص العمومات القرآنية والروائية: لا شك في قابلية العمومات القرآنية والروائية للتخصيص، لكن المهم في البحث تحديد الأدلة التي تملك صلاحية التخصيص هذا.

ابن إدريس يعتبر الإجماع من تلك الأدلة الصالحة لتخصيص العمومات، وعلى هذا الأساس يقول في باب الربا: «وإذا اختلف الجنسان فلا بأس بالتفاضل فيهما نقداً ونسيئاً، إلا الدراهم والدنانير، فلا يجوز النسيئة فيهما، لا متماثلاً ولا متفاضلاً، بغير خلاف بين أصحابنا، لقوله (ع) المجمع عليه: إذا اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم، ولو لا الإجماع المنعقد على تحريم بيع الدنانير والدراهم نسيئاً، لجاز ذلك، لأنه داخل في عموم قوله (ع)، فخصصناهما بالإجماع، وبقي الباقي وما عداهما على أصل الإباحة»^(٣).

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٢) السرائر، ج ١، ص ١٥٠ - ١٥١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

المقالة الثالثة

خبر الواحد وشواخص الاجتهاد المتمايز عند ابن إدريس

مدخل:

من الواضح أن نصوص سنّة المعصومين (ع) يمثل في الفقه الشيعي أهم وأوسع مصدر من مصادر الاستنباط، انطلاقاً من محدودية الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام، وكذلك موارد الدليل العقلي، ورجوع الإجماع في حقيقته إلى قول المعصوم (ع) نفسه، وعلى هذا الأساس ولدت علوم جديدة في التراث الإسلامي مثل علم الرجال وعلم الحديث والدراية من رحم الحديث، ونشأت وترعرعت في أحضانه، حتّى غدت من المقدمات الهامّة للاجتهاد والاستنباط.

إلا أن اتّسع الشرح الزمني بين عصرنا وعصر المعصومين (ع) تدريجياً، وظهور الوسائط الكثيرة في أسانيد الحديث، وتكوّن دوافع متعدّدة لجعل الحديث واختلاقه، وعوامل وعلل أخرى ... جعلت من العسير منطقياً - بل الخطأ - الاعتماد على أيّ حديث يواجهه الإنسان، من هنا كانت الروايات نفسها على مراتب ودرجات، من الخبر المتواتر، والمحفوف بالقرينة، وخبر الواحد، حيث لا تردّد في صحّة الاعتماد على الخبر المتواتر أو ذاك المحتفّ بالقرينة القطعية والشاهد اليقيني، إلا أن الكلام كان يتمحور دائماً حول القسم الأخير، وهو خبر الواحد.

لكن الإشكالية الهامّة هنا تكمن في أن الأخبار المتواترة مع تلك المحفوفة بالقرينة لا تمثل حجماً يملأ الفراغ أمام الفقيه لاستنباط الأحكام كلّها - أو حتّى أكثرها - قياساً بالأدلة الأخرى، وهذا هو ما يُبدي بوضوح مكانة خبر الواحد ودوره وموقفه، ليعلن أن الاجتهاد دون اعتبار أخبار الأحاد غير ممكن، أو لا أقلّ ذو آثار مهولة، ونتائج بالغة

الحدة والكثرة في مجمل العملية الاجتهادية.

إن هذه الأهمية التي يحوزها خبر الواحد، والمكانة التي يتمتع بها في الفقه الشيعي عندما نجمها مع إنكار ابن إدريس في منهجه الاجتهادي أخبار الآحاد يقفز - سريعاً - إلى ذهننا السؤال التالي: هل صحيح أن ابن إدريس كان ينكر اعتبار أخبار الآحاد؟

وعلى تقدير الجواب الإيجابي، ما هو التبرير الذي يقدمه ابن إدريس وغيره من الفقهاء لإنكارهم هذا؟

هل وفي الحلّي لبنائه الاجتهادي هذا داخل ميدان الاجتهاد، ومعترك الفقاها والاستنباط؟

وإذا ما فعل ذلك، فما هي النتائج والعواقب التي أدت إليها نظريته هذه؟

وأخيراً، ما هي التدابير والإجراءات التي اتخذها الحلّي لجبر النقص الذي حصل عنده، وملئ الفراغ الذي أحدثه إنكار خبر الواحد؟ وما هي الأدلة التي استعاض بها لسدّ هذه الثغرة الكبيرة؟

نحاول في هذه المقالة الإجابة عن هذه الأسئلة المذكورة، بعد الإشارة إلى نظرية رفض خبر الواحد، والإطالة عليها إطلالة تاريخية، واستعراض آراء كبار فقهاء الشيعة فيها حتّى زمن ابن إدريس الحلّي.

خبر الواحد ونظريات الفقهاء قبل ابن إدريس:

أقدم فقيه من القدماء التفت إلى تقسيم خبر الواحد هو الشيخ المفيد، فقد قسمه - في كتابه الأصولي (التذكرة بأصول الفقه) الذي لخصه الكراچكي فيما بعد - إلى قسمين: أحدهما الخبر الواحد المعتضد بدليل موجب للعلم من عقل أو إجماع أو شاهد عرقي، وثانيهما الخبر الواحد الفاقد لذلك.

والقسم الأوّل هو الخبر المعتبر القاطع للعذر، أما القسم الثاني فليس عند المفيد بحجّة، ولا هو بالموجب علماً ولا عملاً^(١)، وعلى هذا الأساس لم يصلح مثل هذا الخبر عنده لتخصيص العام^(٢).

وبعد المفيد، تحدّث السيّد المرتضى، الفقيه الشيعي البارز، في كتاب (الذريعة إلى أصول الشريعة)، وكذلك في رسالته (جواب المسائل الموصليات) عن خبر الواحد أيضاً، فقد أجاز المرتضى - خلافاً لبعض مشايخ الإمامية الذين حكموا باستحالة التعبد بخبر الواحد - التعبد بخبر الواحد، إلّا أنّه لم يقر في الشرع دليل على هذا التعبد عنده^(٣).

وقد تجاوز المرتضى هذا الحدّ، عندما وضع القياس - في عدم الاعتبار - إلى جانب خبر الواحد وساقهما مساقاً واحداً، يقول: «إن أصحابنا كلّهم، سلفهم وخلفهم، ومتقدّمهم ومتأخّرهم، يمنعون من العمل بأخبار الأحاد، ومن القياس في الشريعة، ويعيبون أشدّ العيب الذهاب إليهما، والمتعلّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب - لظهوره وانتشاره - معلوماً ضرورةً منهم، وغير مشكوك فيه من المذهب»^(٤).

عقب ذلك، أفاض المرتضى - تفصيلاً - بنقد أدلّة حجّة خبر الواحد، الأمر الذي أدّى في نهاية المطاف إلى خروجه بإنكار أخبار الأحاد، فيما عرف أنه أشهر مبانيه الأصولية والفقهية وأبرز معالم مدرسته الفكرية.

وظلّ الوضع على حاله، إلى أن جاء الشيخ الطوسي، الذي خالف أستاذه المفيد والمرتضى حينما قال بحجّة أخبار الأحاد، وفي نصّ

(١) الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، ص ٤٤ - ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣) السيّد المرتضى، الذريعة، ج ٢، ص ٥١٩ - ٥٣٠.

(٤) رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٣.

معبر له يقول: «إن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي (ص)، أو عن واحدٍ من الأئمة (ع) وكان ممن لا يُطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله... جاز العمل به»^(١).

والأمر المثير للعجب والاستغراب أن الطوسي يدعي إجماع الإمامية قاطبةً على حجية خبر الواحد فيما يُعدّ دعوى مقابلةً تماماً لدعوى السيد المرتضى إجماع الإمامية على عدم حجّيته، وهذا ما عزا العديد من الفقهاء المتأخرين للتصدي للجمع والتبرير بما يوفق بين الادّعاءين المذكورين^(٢).

بعد ذلك درس الشيخ الطوسي القرائن التي رآها دالة على صحّة الأخبار، ليصرّح في نهاية بحثه بالقول: «فهذه القرائن كلّها تدلّ على صحّة متضمّن أخبار الأحاد، ولا تدلّ على صحّتها أنفسها، لما بيّناه من جواز أن تكون الأخبار مصنوعةً وإن وافقت هذه الأدلّة، فمتى تجرّد الخبر عن واحدٍ من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً، ثم يُنظر فيه، فإن كان ما تضمّنّه هذا الخبر هناك ما يدلّ على خلاف متضمّنّه من كتاب أو سنّة أو إجماع وجب إطرأحه، والعمل بما دلّ الدليل عليه، وإن كان ما تضمّنّه ليس هناك ما يدلّ على العمل بخلافه، ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نُظر، فإن كان هناك خبر آخر يُعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح أحدهما على الآخر... وإن لم يكن هناك خبر آخر مخالفه وجب العمل به، لأنّ ذلك إجماع منهم على نقله، وإذا أجمعوا

(١) الشيخ الطوسي، عدّة الأصول، ج ١، ص ١٢٦.

(٢) يبدو أن أكمل ما بحث في هذا الموضوع هو ما سطرته يراع الشيخ الأنصاري في كتاب (الرسائل)، فقد جمع هناك بين الادّعاءين وبحث المسألة بحثاً موسعاً، انظر: الرسائل، ج ١،

على نقله وليس هناك دليلٌ على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل به مقطوعاً عليه»^(١).

والذي يبدو أن فقهاء القرن السادس الهجري - رغم مرور قرن كامل على وفاة الشيخ الطوسي - عادوا لتبني وجهة نظر السيد المرتضى، ليقولوا بعدم حجّية خبر الواحد، وكان من أشهر هؤلاء ابن شهر آشوب، والعلامة الطبرسي، وابن زهرة الحلبي، ففي كتابه (متشابه القرآن)، عند ذيل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، يصرّح ابن شهر آشوب بالقول: «يدل على فساد العمل بخبر الواحد، لأنّ العامل به في الشرع يكون عاملاً على الظن من غير علم بصدق الراوي، فوجب أن يكون داخلاً تحت النهي»^(٣).

أمّا العلامة الطبرسي فقد ذكر في تفسيره (مجمع البيان)، عند ذيل آية النبأ: ﴿فَتُصَبِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٤): «وفي هذا دلالة على أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل»^(٥).

وهكذا يوافق أبو المكارم بن زهرة في (غنية النزوع) السيد المرتضى في عدم وجود مانع عقلي عن التعبد بخبر الواحد، فيراه جائزاً، إلّا أنّ الشرع عنده لم يرد بالتعبد بأخبار الآحاد، وهكذا لا يوجب خبر الواحد عنده علماً، بل أقصى ما يفضي إليه هو الظنّ الغالب على تقدير عدالة الراوي^(٦).

(١) الشيخ الطوسي، عدّة الأصول، ج ١، ص ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٢) البقرة: ١٦٩.

(٣) ابن شهر آشوب، متشابه القرآن، ج ٢، ص ١٥٣، وهكذا يعتقد ابن شهر آشوب بدلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ على عدم جواز العمل بالقياس، ولا بخبر الواحد، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٤) الحجرات: ٦٠.

(٥) الطبرسي، مجمع البيان، ج ١٠، ص ٢٢١.

(٦) ابن زهرة، غنية النزوع، ج ١، ص ٣٥٤ و ٣٥٦.

استجماع واستخلاص :

يُعلم من مجموع ما تمّ نقله واستعراضه أمر هام، وهو عدم وجود فقيه إلى زمن ابن إدريس ينكر بالملطوق خبر الواحد أو يوافق عليه بالملطوق، فقد عمل المنكرون في بعض الموارد بأخبار الأحاد، كما اعتبرها الموافقون غير حجة في بعض المواضع والحالات، رادّين التمسك بها والاعتماد عليها، وهذا ما نجده في تصريح الشيخ الطوسي عندما شرط اعتبار أخبار الأحاد بشرائط كان منها عدم مخالفتها للقرآن، ولا السنة القطعية، ولا الإجماع، ولا ما اتفق على نقله، كما أن منكري حجية الأخبار أخذوا بها - أي الأحاد - معتبرة عندهم عندما كانت موافقة للأدلة.

وعليه، فما أنكره المنكرون إنما هو خبر الواحد المحض الذي يُعدم القرينة أو الشاهد العرفي عليه أبداً.

ابن إدريس وخبر الواحد :

يُعدّ إنكار خبر الواحد من أشهر الأسس الفقهية لابن إدريس، فقد صرح الحلّي في مواضع متعدّدة من (السرائر) بعدم اعتباره، لا بل يمكن الادّعاء بضرر قاطع بأن الحلّي كان أكثر تشدّداً من السيّد المرتضى في إنكاره هذا، ذلك أنّه كان يرى عدم جواز العمل بخبر الواحد حتّى لو كان راويه ثقة^(١)، كما كان يذهب إلى عدم الجواز أيضاً عند الأصحاب في العمل بخبر الراوي العدل^(٢).

ويواصل الحلّي مسيره فيتجاوز المقدار هذا، حينما يتخذ موقفاً حاداً وصريحاً في الوقت نفسه من العمل بأخبار الأحاد ويراهم هادمة للإسلام^(٣)، ويحاول الحلّي أن يُشرك غيره في موقفه حينما يذكر أن

(١) السرائر، ج ١، ص ٤٩٥، يقول: «لا يجوز العمل بأخبار الأحاد وإن كانت روايتها ثقة».

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه، المقدّمة، ص ٥١، يقول: «فهل هدم الإسلام إلّا هي».

إنكار حجية خبر الواحد أمرٌ متفقٌ ومجمع عليه بين أصحاب الإمامية، ففي بحثه حول أحكام صلاة المسافرين، ضمن ردّه كلاماً للشيخ الطوسي يستند فيه الأخير إلى خبر واحد، يقول الحلي: «أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وخصوصاً على مذهب أصحابنا فقهاء أهل البيت (ع)، سلفهم وخلفهم، في أخبار الآحاد، وأنهم مجمعون على ترك العمل بها»^(١).

بل يصرّح الحلي في موضع آخر بأن الوضوح والضرورة قاضيان بأن مذهب أصحابنا الإمامية هو ترك العمل بخبر الواحد، فلم يخالف أحدٌ منهم في ذلك.

بل يمكن استنتاج انعقاد الضرورة من مذهب الإمامية على ترك العمل بخبر الواحد، وفقاً لاحتمال يمكن إجراؤه في كلمات ابن إدريس في (السرائر)^(٢).

يقول ابن إدريس في مباحث أحكام الجنابة، في سياق ردّه على كلام للشيخ الطوسي يراه الحلي مستنداً إلى خبر الواحد: «فمذهب الأصحاب لا يجوز العمل بها [أخبار الآحاد] ولا يسوغه، بل معلوم من مذهبهم ترك العمل بها، لأنّ العمل تابع للعلم، وأخبار الآحاد لا تثمر علماً ولا عملاً، وهذا يكاد يعلم من مذهبنا ضرورة، على ما أصلناه، وحكيناه عن السيّد المرتضى (ره) في خطبة كتابنا هذا»^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٢) ورغم تصريحه هنا بأنّ الأصحاب لم يعملوا بخبر الواحد دون استثناء أحدٍ منهم، يذكر في موضع آخر أنّ الشيخ الطوسي: «كان في أكثر كتبه يزيّف القول بأخبار الآحاد، ويردّ القول بها في الاحتجاج ويقول: لا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد، وهو الحق اليقين»، انظر: السرائر، ج ١، ص ٢٤٩.

(٣) السرائر، ج ١، ص ١٢٧، فإن كلامه هذا يدلّ على ما أشرنا إليه على تقدير رجوع الإشارة إلى ترك العمل بخبر الواحد، لا إلى عدم إفادته العلم.

ويقول الحلّي أيضاً: «فإن كان شيخنا أبو جعفر عاملاً بأخبار الآحاد... إذا سلّمنا له العمل بأخبار الآحاد تسليم جدل... وإن كان مخالفاً لإجماع أصحابنا بسلفهم وخلفهم، حتى أن المخالفين من أصحاب المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات أهل الآراء والمذاهب: أن الشيعة الإمامية لا ترى العمل في الشرعيّات بأخبار الآحاد»^(١).

وهكذا يعتقد ابن إدريس بأن أخبار الآحاد لم تكن حجة حتى عند أهل البيت (ع)^(٢).

وعليه، فمن المسلم أن ابن إدريس لا يرى أخبار الآحاد معتبرة، إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل ينكر الحلّي خبر الواحد مطلقاً، أم أن إنكاره له يقع ضمن شروط وأوضاع، ومن ثم يغدو العمل به جائزاً في ظروف معينة أو شرائط خاصة؟

إن الإنكار المطلق هو الذي يبدو لنا من النصوص السالفة الإشارة إليها، إلا أن دراسة موسّعة وجامعة لكتاب (السرائر) توضح لنا: أن الحلّي - كسائر الفقهاء السابقين عليه - يرى اعتبار أخبار الآحاد المدعّمة بأحد الأدلة الثلاثة، أي الكتاب، والسنة القطعية، والإجماع، وعليه يكون العمل بخبر كهذا معتبراً وجائزاً، وهذا ما يرشدنا إليه نصّ للحلّي في باب اشتراك الجنايات، بعد نقله عدّة روايات وتمحيصه لها: «وجميع هذه الروايات أخبار آحاد، فإن عضدها كتاب أو سنة أو إجماع عمل بها، وإلا حكم بما يقتضيه أصول مذهبنا»^(٣).

وهكذا يرى الحلّي اعتبار خبر الواحد الذي يورده أصحابنا الإمامية في مصنفاتهم، وينعقد في فتاواهم إجماعاً عليه، ففي بحث الكفارة،

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٧، وراجع: ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧٥.

ينقل ابن إدريس روايةً دالةً على أن من شقّ لباسه على موت أهله أو أحد أقاربه وجبت عليه كفارة اليمين، لكن الحلي بعد ذلك ينتقد هذه الرواية بالقول: «وهذه الرواية قليلة الورد، شاذة، تورد في أبواب الزيادات، عن رجل واحد، وقد بيّنا أن أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً، إلا أن أصحابنا مجمعون عليها في تصانيفهم وفتاويهم، فصار الإجماع هو الحجة على العمل بها، وبهذا أفتي»^(١).

إضافةً إلى ذلك، يعتقد الحلي - بشكل عام - بلزوم عرض أخبار الآحاد على سائر الأدلة، لدراسة مدى صحّتها وسقمها، ففي بحث إحياء الأرض الموات، ينقل ابن إدريس مجموعة فروع فقهية عن كتاب (النهاية) للشيخ الطوسي، ويقول في خاتمة البحث: «وكل هذه أخبار آحاد، أوردها [الطوسي] على ما وجدها، في كتابه النهاية، والأولى عرضها على الأدلة، فما صحّحته منها كان صحيحاً، وما لم تصحّحه كان باطلاً مردوداً»^(٢).

وبهذا يمكننا الخروج بهذا الاستنتاج، وهو أن ابن إدريس لا ينكر خبر الواحد بشكل مطلق، وإنما خصوص الخبر الواحد المحض، فهذا هو الخبر الذي يراه غير معتبر، ولا يمكن الاعتماد عليه.

١- أسباب رفض نظرية خبر الواحد:

هل أن إنكار خبر الواحد مسبب عن عدم إفادته العلم، أم أن هناك عناصر وعوامل أخرى لها دور في إنكار هذا النوع من الأخبار؟

إن ما نجده في الكتب الفقهية والأصولية لأنصار نظرية الرفض قبل ابن إدريس هو أن علّة رفضهم تكمن فقط في أنّه خبر لا يفيد العلم ولا اليقين، وحيث كان يلزم أن يكون مستند الأحكام الشرعية

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٥.

قطعيًا لم يمكن العمل بأخبار الآحاد، انطلاقاً من أنها لا تفيد أكثر من الظن والاحتمال.

وهذا ما نجده صريحاً في كلام ابن إدريس نفسه، حين يتحدث عن أن عدم عمل الأصحاب بخبر الواحد كان بسبب عدم إفادته العلم واليقين^(١)، تماماً كما صرح بذلك من سبقه^(٢).

لكن الذي يبدو لنا - مع ذلك - أن في الأفق عللاً وأسباباً أخرى تلوح، تؤكد أن إنكار خبر الواحد كانت له أسبابه السياسية والمذهبية، ذلك أن كلمات من نوع: إن خبر الواحد قد هدم الإسلام، وتعييب أصحابنا الإمامية أشدّ التعييب على القائلين بأخبار الآحاد، وأمثال ذلك... إن كلمات من هذا النوع تبعد انعدام الدوافع السياسية، سيما وأن ظاهرة إنكار أخبار الآحاد كانت قد حصلت في حقبة زمنية محدّدة، وأن أغلبية فقهاء الشيعة منذ زمان العلامة الحلّي إلى يومنا هذا تعاضدت على القول بحجية خبر الواحد.

لكن السؤال الهامّ هو ما هي تلك الدوافع؟

يذهب البعض إلى أن إنكار أخبار الآحاد في تلك المرحلة كان يأخذ بُعد الكلامي، فقد كان متكلّمو الشيعة في حالة سجال وجدل مع أهل السنة، مما دفعهم إلى إنكار أخبار الآحاد لكي يفوتوا الفرصة على خصمهم في التمسك برواياته لكي يبطل عبرها العقائد الشيعية^(٣).

ولا يبدو هذا الرأي بالنسبة لنا مجانباً للصواب حينما نلاحظ أن

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧ و ٤٩٥.

(٢) راجع: الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، ص ٤٥، والسيد المرتضى، الذريعة، ج ٢، ص ٥١٧، والطبرسي، مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٢١، والقطب الراوندي، متشابه القرآن، ج ٢، ص ١٥٤، وابن زهرة، غنية النزوع، ج ١، ص ٣٥٤ و ٣٥٦.

(٣) مجيد معارف، بزوهش در تاريخ حديث شيعة، ص ٥٢٢ - ٥٢٣.

أكثر فقهاء الشيعة المنكرين لأخبار الأحاد كانوا متكلمين أيضاً^(١)، يرون أنفسهم مسؤولين عن الدفاع عن عقائد الشيعة ومعتقدات التشيع.

الدافع الآخر الذي يمكن الإشارة إليه هو أن فقهاء أهل السنة كانوا يستندون في اجتهاداتهم على معايير من نوع القياس والاستحسان، أما فقهاء الشيعة فكانوا على خصام مع هذه المعايير، إذ ردّوها بحجّة أنّها لا تفيد العلم بل الظن فحسب، من هنا سجّلوا ملاحظاتهم على فقهاء أهل السنة، وعندما نطلّ من جهةٍ أخرى على خبر واحد، وندرك أنّه لا يفيد العلم، بل أقصى ما يمدّنا به هو الظنّ والتخمين عندما لا يكون معترضاً بقرينة، نحصل على قناعة بأنّ الفقيه الشيعي عندما يستند إلى هذا النوع من الأخبار، فإنّه من الممكن جداً أن تنهال عليه صنوف النقد والشماتة من جانب فقهاء المذاهب السنيّة، مما يجعل أدلته عرضةً للخدشة والاختراق، كيف عمل الفقيه الشيعي بخبر الواحد رغم أنّه رفض القياس وأمثاله؟!

ولعل سوق القياس مع خبر الواحد وإنكارهما في عرض بعضهما البعض في كلمات بعض الفقهاء الشيعة يشكّل شاهداً على ما ذكرناه^(٢).

٢- وفاء الحليّ بنظرية رفض خبر الواحد:

هل وفى ابن إدريس في استنباطه للأحكام ببنائه الأصولي في إنكار نظرية خبر الواحد؟

قبل الجواب عن هذا السؤال، من المفيد ذكر أمرين توطئةً لذلك هما:
الأمر الأوّل: أسلفنا أنّ الحليّ لم يكن من الرافضين لنظرية خبر

(١) فقد كان علماء من أمثال الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وابن شهر آشوب، والطبرسي فقهاء ومتكلمين في آن واحد، بل إن الطابع الكلامي تغلب على الطابع الفقهي عند بعضهم.

(٢) يحتاج البحث حول أسباب إنكار حجّية خبر الواحد ودوافعه إلى مزيد من الدراسة والتمحيص الخارجيين عن مجال هذه الدراسة، ولهذا نكتفي فعلاً بهذا المقدار من التحليل.

الواحد رفضاً مطلقاً، بل كان - كمن سبقه من الفقهاء - يعتقد بحجية الخبر المعتضد بالقرينة، أو الموافق المؤيد بالأدلة المعتبرة مثل الكتاب، والسنة (القطعية)، والإجماع، بل لقد أوسع ابن إدريس ميزان موافقة الأدلة بشكل بالغ، إلى حد أنه كان يرى أن الرواية إذا لاقت تبريراً معقولاً ومنطقياً أو انسجمت مع بعض الأصول الفقهية غدت معتبرة، يمكن العمل بها والركون إليها^(١).

وعليه، فإن الكثير من أخبار الأحاد ستخرج عن دائرة الرفض إلى حيز الاعتبار، انطلاقاً من غلبة مصادفة وجود أدلة تدعم النصوص، سيما منها الدليل العقلي الذي يرى الحلّي عمدته في الأصول العملية.

الأمر الثاني: يستدل الحلّي في (السرائر) في مواضع متعددة بأخبار المعصومين (ع)، لاسيما منها كلمات الرسول الأكرم (ص)، سواء في ذلك الأحكام الإلزامية أو غيرها، وهذا ما حصل منه في صور متعددة أيضاً، فقد ينقل نص الحديث أحياناً^(٢)، وربما عبّر في بداية الفرع

(١) ومن نماذج ذلك ما جاء في أحكام صلاة المسافرين، حيث وافق الحلّي الشيخ الطوسي في (النهاية)، وخالفه في كتاب (الاستبصار)، وقد كان الطوسي تمسك برأيه المختلفين في (النهاية) و(الاستبصار) بخبر الواحد، وعندما كان الحلّي يستنصر لرأي الشيخ في (النهاية) وينتقد رأيه في (الاستبصار) قال: «وما اخترناه هو اختياره في نهايته، وهو الصحيح، لأنه صلى صلاة شرعية مأمور بها ما كان يجوز له في حال ما صلاها إلا هي، والإعادة فرض ثانٍ يحتاج إلى دليل، ولا دليل على ذلك، فعمل على خبر زرارة في نهايته، وعمل على خبر سليمان بن حفص المروزي في استبصاره، والذي ينبغي أن يعمل عليه من الخبرين ما عضده الدليل، لا بمجرد الخبر، لأننا قد بينّا أن العمل بأخبار الأحاد لا يجوز عندنا».

راجع: السرائر، ج ١، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

وهنا يلاحظ أن ابن إدريس قد عمل بأحد الخبرين واعتبره حجة نتيجة موافقته لهذه الأدلة، ولو أنه لم يعتبره لم تكن النوبة لتصل إلى التعارض، وكان من المناسب طرح الأخبار جانباً.

(٢) ومن نماذج ذلك، انظر: السرائر، ج ١، ص ٦٤، ٦٥، ١٢٢، ١٢٨، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٥٧، ٣٠٢،

٢٥٨، ٤٧٤، ٤٧٩، ٤٨١، ... وج ٢، ص ١١٨، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١، ١٥٢، ١٦٦، ١٦٨، وج ٣،

ص ١٩، ٢٤، ٤٣، ٤٢٤، ٤٦٧.

الفقهي بمجرد كلمة «وقد روي»^(١)، أو في نهايته «على ما روي»^(٢)، ثم يجعله عين ذلك الفرع الفقهي، فينقل إذاك نص الحديث.

وإذا ما كان الخبر مجمعاً عليه، أو متفقاً عليه، أو متواتراً، أو متلقى بالقبول من جانب الأصحاب، أو كان مستفيضاً في النقل، فإن الحلّي يصرح بذلك ويذكره^(٣).

إلا أن الحلّي مع ذلك قد يتمسك في بعض الموارد بالأخبار فقط دون إشارة إلى خصوصياتها، أو اعتضاها بالأدلة وعدمه، وهذا ما يستدعي تأملاً مضاعفاً، إذ سرعان ما يسبق إلى الذهن السؤال القائل: هل أن مثل هذه الأخبار كانت موافقةً بشكلٍ من الأشكال للأدلة رغم عدم الإشارة إلى تلك القرينة أو الأدلة، أم أن هذه الموارد تمثل نقضاً على ابن إدريس في وقوعه في مفارقة بين النظرية الأصولية والتطبيق الفقهي؟

ولكي يتضح حال هذه الأخبار من حيث امتلاكها القرينة المؤيدة أو اعتضاها بالأدلة الموافقة، يلزمنا ملاحقة هذه الموارد كافة، مورداً مورداً، وبشكل منفصل^(٤)، لكن حيث كان هذا الأمر خارجاً عن مجال هذا الكتاب، نصرف النظر عنه فعلاً، ونشير في الخاتمة إلى أن الحلّي كان من حيث المجموع وفيّاً لمبناه الأصولي في إنكار نظرية الخبر الواحد، ويشهد لذلك أمران:

(١) ومن نماذج ذلك، انظر: السرائر، ج ١، ص ١٠٦، ١٤١، ١٥٨، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٢، ٢١٠، ٣٠٨.

(٣) وقد أشرنا إلى هذه الموارد في الفصل الثالث عند مباحث الدراية من (السرائر).

(٤) بهذا المقدار، يمكن القول بأنه في كل موضوع استند فيه إلى الإجماع والكتاب و... والأخبار دون الإشارة إلى وجود قرينة داعمة أو عدمه أو غير ذلك، فإن هذه المرافقة في الذكر والبيان تشهد على موافقتها مع الأدلة، تماماً كما حصل في مسألة تطهير الماء القليل المتنجس، حيث تمسك بالأخبار والآيات، دون الإشارة إلى الإجماع.

الأول: تصريح الحلي - في سياق نقده وتقويمه لآراء الشيخ الطوسي في كتاب (النهاية) في مواضع عدة - بأن مدرك هذه الآراء كان الاعتماد على خبر الواحد، وهذا الخبر غير معتبر عند الإمامية، وفي هذه المواضع يتمسك الحلي بوجه أخرى غير أخبار الآحاد، مما يُخرجهُ بآراء وفتاوى مغايرة لفتاوى الشيخ الطوسي.

الثاني: الآثار والنتائج التي ترتبت على منهاج الحلي الاجتهادي في إنكار أخبار الآحاد، ومن أهم هذه الآثار الآراء والفتاوى الشاذة والنادرة التي سوف نشير إليها في بحث لاحق قريب إن شاء الله تعالى.

نتائج نظرية الرفض في المنهج الاجتهادي لابن إدريس:

أشرنا فيما سبق إلى أن روايات المعصومين (ع) أهم مصدر وأوسع وأشملة في مجال الاستنباط في الفقه الشيعي، ونظراً لمحدودية الأخبار المتواترة، أو تلك التي تملك القرينة الحافّة، فإن عمدة الأخبار تكمن في أخبار الآحاد حصراً، وبناءً عليه، فإن إنكار خبر الواحد بالنسبة لفقهاء يريدون الوفاء لبناءاتهم الاجتهادية في تطبيقات الاستنباط الفقهي يؤدي إلى تمايز منهجهم الفقهي عن مناهج الآخرين، بما يضيف على اجتهادهم لوناً خاصاً.

من هنا نلاحظ أن كتب الفقهاء المنكرين لأخبار الآحاد وآراءهم على قدر كبير من التشابه والتماثل، وأفضل شاهد على ذلك مقارنة كتاب (الانتصار) للسيد المرتضى مع كتاب (غنية النزوع) لابن زهرة، فإن نتائج هذه المقارنة تؤكد المشتركات الكثيرة جداً التي تربط الكتابين، لاسيما تلك المشتركات التي تؤول إلى المنهج الاجتهادي والاستدلالي.

وعليه، فإن الآثار التي سوف نعرضها الآن بين يدي القارئ يمكنها أن تكون معالم المنهج عند جماعة من الفقهاء تتوافق والحلي في المنهج، إلا أن ما يبدو لنا أن كتاب (السرائر) هو أفضل مصدر ومرجع

يمكن استخدامه لإجراء مقارنة توضح نتائج إنكار أخبار الآحاد، ذلك أنه لا توجد كتب فقهية ذات أهمية وشمولية من ناحية الكم والاستدلالية حتى عصر ابن إدريس بقدر كتاب (السرائر) وفي مستواه، من هذا المنطلق نأتي على تحليل آثار نظرية رفض خبر الواحد من منظار ابن إدريس.

١- الآراء الشاذة:

من جملة نتائج إنكار خبر الواحد اشتغال ابن إدريس على آراء شاذة ونظريات خاصة لم يكن لها وجود عند فقهاء الشيعة قبله، أو أن البعض القليل جداً من هؤلاء يشترك مع الحلّي فيها، ومن نماذج ذلك عدم مبالاة الحلّي في مسألة تقي الصائم بمجموعة من الروايات الدالة على بطلان الصوم ووجوب القضاء، حتى أن صاحب الوسائل عقد باباً خاصاً بهذه الروايات سمّاها: «باب بطلان الصوم بتعمد التقي»، جمع فيه عشرة أحاديث حول الموضوع^(١)، وقد كان مبرّر الحلّي في لامبالاته هذه أن هذه الأخبار تندرج في زمرة الآحاد، ولهذا استعاض عنها في هذا البحث بالاستناد إلى أصالة البراءة، فجعل التقي كالاحتقان بالمائع مما لا يوجب على الصائم القضاء حتى لو كان عن عمد.

وعلى المنوال نفسه خالف ابن إدريس الفقهاء - بمن فيهم السيّد المرتضى - عندما أفتى بعدم حرمة ابنة العمّة أو الخالة جرّاء الزنا بالعمّة والخالة، وذلك انطلاقاً من عدم إيلائه أهمية تُذكر لأخبار الآحاد، ويستدلّ على ذلك بقوله: «فإن كان على المسألة إجماع، فهو الدليل عليها، ونحن قائلون وعاملون بذلك، وإن لم يكن إجماعاً، فلا دليل على تحريم البنيتين المذكورتين، من كتاب، ولا سنة، ولا دليل عقل، وليس دليل الإجماع في قول رجلين، ولا ثلاثة، ولا من عرف

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٦٠.

اسمه ونسبه، لأن وجه كون الإجماع حجةً عندنا، دخول قول معصوم من الخطأ في جملة القائلين بذلك»^(١).

٢- تحديد دائرة الأحكام الشرعية:

لا شك في أنه لا يمكن اعتبار أمرٍ ما شرعياً وإدراجه ضمن أحكام الشريعة إلاّ بدليل معتبر، وحيث إنّ أخبار الأئمة (ع) هي أهم أدلة الأحكام، والعمدة منها أخبار الآحاد، فإن الفقيه الذي لا يرى الحجية لأخبار الآحاد لن يعتبر - طبيعةً - الأحكام المثبتة عن طريق هذه الروايات أحكاماً شرعية، ومن ثم سيخرجها عن دائرة الحكم الشرعي، وستنحصر دائرة هذا الحكم بما ثبت عن طريق معتبر غير خبر الواحد.

وهذا بالضبط ما حصل مع ابن إدريس الحلي، فقد أدّى به إنكار أخبار الآحاد إلى اعتبار بعض الأحكام المستفادة من هذه الأخبار غير شرعية، ومن نماذج ذلك ما يطرحه الشيخ الطوسي في مباحث الحج من كتاب (النهاية)، فقد طرح الطوسي فرعاً فقهياً انطلاقاً من جملة روايات، وحاصل هذا الفرع أنه لو أراد شخص إرسال أضحية إلى الحج تطوعاً مع رفاقه النهابين إلى الحج، أمكنه أن يعين لهم يوماً لذبح الأضحية، فيجتنب هو - وهو في وطنه - محرّمات الإحرام إلى أن يحين ذلك اليوم فيحلّ من ذلك.

فقد وقع هذا الفرع محلاً لنقد الحلي، فقال: «وهذه أخبار آحاد لا يلتفت إليها، ولا يعرج عليها، وهذه أمور شرعية، يحتاج مثبتها ومدعيها إلى أدلة شرعية، ولا دلالة له من كتاب، ولا سنة مقطوع بها، ولا إجماع، فأصحابنا لا يوردون هذا في كتبهم، ولا يودعونه في تصانيفهم، وإنما أورده شيخنا أبو جعفر الطوسي (ره) في كتابه

(النهاية) إيراداً لا اعتقاداً، لأنّ الكتاب المذكور كتاب خبر، لا كتاب بحث ونظر، كثيراً ما يورد فيه أشياء غير معمول عليها، والأصل براءة الذمة من التكاليف الشرعية^(١).

ومثل ذلك ما يسجله ابن إدريس نقداً على كلام الشيخ الطوسي في (النهاية) أيضاً، حيث حكم الأخير بجواز بيع الأعيان الموجودة أو الممكنة الوجود دون أن تكون حاضرة فعلاً حال البيع، فقد قال الحلي معلقاً: «هذا خبر واحد أورده شيخنا في (تهذيب الأحكام) عن ابن سنان، لا يجوز العمل به، ولا يلتفت إليه، ولا يعول عليه، لأننا قد بينا أنّ البيع على ضربين: بيوع الأعيان، وبيع السّلم، وهو ما في الذمة، ولا يصحّ أن يكون مؤجلاً موصوفاً... فأما بيوع الأعيان فتنقسم إلى قسمين: أحدهما بيع عين مرئية مشاهدة، والقسم الآخر بيع عين غير حاضرة موصوفة، وهذا البيع... وما أورده خارج عن هذه البيوع، لا مشاهد، ولا موصوف بوصف يقوم مقام المشاهدة، فدخل في بيع الغرر، والنبي (ص) نهى عن بيع الغرر... وأيضاً البيع حكم شرعي يحتاج في إثباته إلى دليل شرعي، ولا نرجع عن الأمور المعلومة بالدلالة القاهرة بالأمور المظنونة، وأخبار الأحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً^(٢).

٣- مضاعفة التركيز على الأدلة الأخرى:

ومن أبرز المضاعفات على إنكار ابن إدريس الخبر الواحد في ميدان الاجتهاد والاستنباط، تركيزه ومضاعفة اهتمامه واتكائه على بقية الأدلة المتوفرة، ومن هنا وجدناه مهتماً بشكل بالغ بالآيات القرآنية، والإجماعات، والقواعد الفقهية، ومباحث العرف واللغة.

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤١ - ٦٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٠، وراجع: ص ١٤٧، ٢٢٢، ٣٤٣، و...

٤- الاستغناء عن مباحث التعارض في دائرة خبر الواحد^(١):

يمثل ظواهر تعارض الأدلة - سيما الأخبار والروايات - الفلسفة الوجودية لمباحث التعادل والتراجيح، ومن الواضح أن الفقيه الذي لا يؤمن بخبر الواحد لا تبدو عنده تلك الحاجة إلى هذه المباحث في دوائر أخبار الآحاد.

وبناء عليه، لاحظنا كيف أن ابن إدريس تجنب مراراً وتكراراً موضوعات تعارض الأخبار، ولكي نؤكد هذه الحقيقة نستعين بمثال دال، ففي مسألة الوكالة في الطلاق التي عارض فيها خبراً واحداً أخباراً أخرى، ينتقد ابن إدريس محاولة حل التعارض التي بذلها الشيخ الطوسي في كتاب (الاستبصار)، ليخرج بجمع خاص لهذه الروايات، ويقول الحلّي ناقداً: «وقوله (ره) [الطوسي] لئلا تتناقض الأخبار، إنما يسوغ ذلك إذا كانت الأخبار متواترة متكافئة، فهي حينئذ أدلة، فيجوز ما ذكره لئلا تتناقض الأدلة، وهذا الخبر الشاذ ليس هو مكافئاً لما أورده من الأخبار المتواترة، فكيف يجوز ما قاله (ره) من الوساطة»^(٢).

الأدلة المستعاض بها عن أخبار الآحاد عند الحلّي:

من الواضح أن إنكار طيف وسيع من الروايات يخلق أمام الفقيه إشكاليات، ويحدث أمامه ضيقاً لدى ممارسته عملية استنباط الأحكام، نظراً لما تحوزه الأخبار في الفقه الشيعي من أهمية وقيمة، وهذا ما يجبر الفقيه - بعد حدوث فراغات حادة - على اللجوء إلى مدارك اجتهادية أخرى تعوّض عنده النقص الحاصل. وهذا ما يخلق أمامنا تساؤلاً، وهو

(١) لا منافاة بين ما نذكره هنا وما أسلفناه في المباحث الأصولية في موضوع التعادل والتراجيح، ذلك أن البحث هنا متمحّض بالخبر الواحد، فيما كان هناك شاملاً لمطلق الأخبار.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ٩٦، وراجع: ص ٤٢٢.

أنه كيف استطاع ابن إدريس الحلبي - ذلك الفقيه الميال لمناهج الفقه الاستدلالي - ملأ الفراغ الذي حصل جرأً إنكاره أخبار الأحاد؟

وما هي تلك العناصر الاجتهادية التي ركن إليها واستعاض بها؟ بل هل نجح الحلبي - أساساً - في تقديم اجتهاد مستغن واقعاً عن أخبار الأحاد أم لا؟

ولكي نجيب عن هذا التساؤل لابدّ لنا - رغم الإقرار بأن إنكاره لخبر الواحد قد جرّ عليه نتائج وخيمة، وغير مستساغة في مجال الاجتهاد - لابدّ لنا من الجزم بضرر قاطع وبكل جرأة بأن الحلبي استطاع وبجدارة ممارسة اجتهاد متعالٍ عن الأخبار، وإذا ما لاحظنا هذه الخصوصية في (السرائر)، وهي كونه أكثر الكتب الفقهية استدلاليةً حتى عصره بين الكتب التي ينكر أصحابها أخبار الأحاد، أمكننا القول بأن الاجتهاد غير المعتمد على خبر الواحد كان أهم ابتكارات ابن إدريس في عالم الفقه الفقهية والاجتهاد.

إلا أن الذي يبدو لنا مهماً هو تحليل بنية الاجتهاد المتعالي عن الأخبار ورصد العناصر البديلة الظاهرة في هذا النوع من الاجتهاد، فما هي تلك العناصر البديلة التي ارتأها الحلبي عوضاً عن أخبار الأحاد التي نحأها جانباً؟

والذي بدا لنا هناك مجموعة عناصر استعان بها الحلبي لسدّ النقص الحاصل بعد طرح أخبار الأحاد، وهي ما يلي:

١- أصول المذهب:

على الرغم من أن الاستناد إلى أصول المذهب ظاهرة تتعدى ابن إدريس وتسبقه، حيث تلاحظ في المناهج الاجتهادية السابقة عليه، إلا أن هذا العنصر بدا متميزاً ذا مكانة خاصة في المنهج الاجتهادي لابن إدريس،

بل كان - في الواقع - أهمّ العناصر البديلة عن أخبار الآحاد عنده.

ومن النماذج التي تجلي لنا هذه الصورة وتؤكددها، ما جاء في المضاربة بمال اليتيم، حيث حكم الشيخ الطوسي في هذا الموضوع في (النهاية) اعتماداً على نصّ رواية مندرجة في أخبار الآحاد، وقال: «وروي أنّه من أعطى مال يتيماً إلى غيره مضاربةً، فإن ربح كان بينهما على ما يتفقان عليه، وإن خسر كان ضمانه على من أعطى المال»^(١).

وقد نقد ابن إدريس هذا الكلام بقوله: «إن كان هذا المعطي ناظراً في مال اليتيم، نظراً شرعياً، إما أن يكون وصياً في ذلك، أو ولياً، فله أن يفعل فيه ما لليتيم الحظ فيه والصلاح، فعلى هذا لا يلزم الولي المعطي الخسران إن خسر المال، وهذا هو الذي تقتضيه أصول المذهب، وما أورده شيخنا في نهايته خبر واحد أورده إيراداً لا اعتقاداً، على ما كرّرنا ذلك»^(٢).

والأمر نفسه يذكره الحلّي في باب الاشتراك في الجنائية، فبعد ذكره نصوص عدّة من الروايات يقول: «وجميع هذه الروايات أخبار آحاد، فإن عضدها كتاب، أو سنة، أو إجماع، عمل بها، وإلا حكم بما يقتضيه أصول مذهبنا»^(٣).

ويلاحظ في هذا النص أن الحلّي يصرح بالاستعاضة عن أخبار الآحاد عند موافقتها للأدلة أو عدم موافقتها لها بمقتضيات المذهب، فيجعلها مرجعاً معرفياً في الاجتهاد الفقهي.

(١) راجع: السرائر، ج ٢، ص ٤١١.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ٤١١.

(٣) السرائر، ج ٢، ص ٣٧٥، لمزيد من الاطلاع يراجع، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٩، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٩٩، ٥٣٠، ٥٦٦، ٦٢٤، ٧٢٤، ٣٧، ١٢١، ٣٣٤، ٣٥٢، ٤١١، ٤٣١، ٤٣٢، ٦٤٤، ٦٦٠، ٧٠٣، ص ١٥، ٣٢، ٦٣، ٩٣، ١٦٩، ١٩٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣٥، ٣٤١، ٣٥٤، ٣٧٧، ٤٦٨.

٢- الأصول العملية:

تظهر الأصول العملية بشكل واضح في كتاب (السرائر)، فيبدو الحلّي مهتماً بها أيما اهتمام، مستنداً إليها في هذا الكتاب وعلى نطاق واسع، فعندما لا يتوفر الإجماع، ولا الكتاب، ولا السنة في مسألة ما، لا يرجع الحلّي إلى أخبار الآحاد، بل يستعيز عنها بالاستناد إلى الأصول العملية.

ومن نماذج ذلك ما يذكره في مسألة نذر الإنسان تحرّر أول عبد يملكه، فملك دفعه واحدة أكثر من عبد، فقد حكم الطوسي في (النهاية) - طبقاً لأخبار الآحاد - بإجراء القرعة، إلا أن ابن إدريس ردّ قوله هذا معلقاً بالنقد: «ولا دليل على ذلك من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، وأخبار الآحاد لا يلتفت إليها، ولا يعول عليها، بقي معنا من الأدلة الأصل، وهو بقاء الملك وثبوته»^(١).

٣- ظواهر الكتاب والسنة القطعية وعموماتهما:

ومن العناصر التي استبدل الحلّي بها أخبار الآحاد ظواهر القرآن الكريم والسنة القطعية المؤكدة، ومن هنا لاحظنا أنه لم يكن يولي أهمية لخبر الواحد عندما كان يواجه عموماً قرآنياً، أو عموم سنة يقينية، فلم يكن خبر الواحد عنده مخصصاً لهذه العمومات، بل المرجع عنده هو الظواهر والعمومات المذكورة على ما هي عليه لا غير^(٢).

ومن أمثلة ذلك في كتب الحلّي ما جاء في مسألة صيام المريض الذي يستمرّ به المرض إلى السنة القادمة، حيث استند الشيخ الطوسي

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص١٧٢، وراجع: ج١، ص٦٥٠، ج٢، ص٢٧٨، ٤٣٦، ٦٠٧، ٦٨٧.

(٢) لمزيد من الاطلاع على موارد تمسك الحلّي بعمومات الآيات يراجع: المصدر نفسه، ج١، ص٥٠٨، ج٢، ص٢٨٨، ٣١٧، ٣٩٢، ٦٨٩، ج٣، ص٢٢٨، وعموم السنة، المصدر نفسه، ج١، ص٦٣٠، ج٢، ص٦٧٥.

إلى بعض الروايات ليحكم بلزوم دفع مُدَّيْنٍ من الطعام عن كل يوم في صورة الإمكان، ومع عدم الإمكان مدّ واحد، وإذا لم يمكنه ذلك أيضاً برأت ذمّته حينئذٍ، ولم يجب عليه القضاء، إلا أن ابن إدريس يسقط هذه الروايات التي استند إليها الطوسي عن الحجية والاعتبار بسبب كونها أخبار آحاد، مستعيضاً عنها بالتمسك بظاهر قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(١)، ليحكم بوجوب القضاء عليه في السنة القادمة^(٢).

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) السرائر، ج ١، ص ٣٩٥.

المقالة الرابعة

أصول المذهب، المقتضيات والاستدعاءات

مدخل:

تعدّ مقتضيات أصول المذهب إحدى أهم البناءات الفقهية عند ابن إدريس، فقد استخدم الحلي هذا المصطلح في كتاب (السرائر) حوالي مائتي مرة، إما بعينه أو بتعابير مرادفة له أو مقارنة، وهذه الكثرة تدلّ على أهميّة هذا الأصل الاجتهادي عنده، وهذا ما يفتح الباب على مصراعيه لسيول من التساؤلات والاستفهامات حول هذا المبدأ الاستنباطي:

هل كان هذا المبدأ من إبداعات ابن إدريس، أم أن الفقهاء السابقين عليه كانت لديهم اهتمامات به، أو ملاحظات له؟

ماذا يريد ابن إدريس من (أصول المذهب)؟ وما معنى هذا المصطلح؟

هل يراد الأصول الاعتقادية، أو الأصول العملية، أو أصول الفقه، أو غير ذلك؟

ما هي العلاقة بين أصول المذهب والأدلة الأربعة؟ وهل تعدّ أصول المذهب دليلاً مستقلاً عنها يقع في عرضها، لا مندرجاً ضمنها ومستبطناً فيها؟

ما هو الدور الذي تلعبه هذا الأصول في المنهج الاجتهادي لابن إدريس؟ وما هي المكانة التي تحتلّها؟

متى يتمّ الاستناد إلى هذه الأصول؟ ومتى تغدو مرجعاً يتحاكم عنده؟ وأخيراً، ما هي الأسباب والعوامل التي دفعت ابن إدريس

للاهتمام بهذه الأصول وإيلائها أهمية خاصة؟

بدورنا، سنعينا عبر دراسة جامعة ومستوفية لحالات استخدام الحلي ما يسميه أصول المذهب، أو أي تسمية قريبة أو مشابهة - إلى تقديم أجوبة منطقية مناسبة لجملة التساؤلات المشار إليها، وهو ما سنبينه في هذه النقاط إن شاء الله تعالى.

أصول المذهب في الموروث الفقهي قبل الحلي:

أول الأسئلة التي تسبق تحليل هذا المبنى الفقهي ودوره هو السؤال عن أن أصول المذهب، فهل هي مقولة أبدعتها عبقرية الحلي، أم أن الفقهاء السابقين قد وظفوا هذه المقولة من قبل؟

والذي لاحظناه - نتيجة تتبع وتقرّي^(١) أهم الكتب الفقهية السابقة على (السرائر) - أنه لم يجر استخدام هذه المفردة في أي من هذه الكتب، والتعبير الوحيد الذي لاحظناه وجوده في النسخ المطبوعة لهذه الكتب كان: «الذي يقتضيه المذهب»، أو «يقتضيه مذهبنا»، أو «يقتضي المذهب»، وقد وجدنا التعبير الأول قد استخدم أول ما استخدم في كتابي (الناصرية)^(٢) و(رسائل السيد المرتضى)^(٣)، ثم وظّف التعبير نفسه بعد ذلك في كتاب (مسائل الخلاف)^(٤) للطوسي، و(المبسوط) له أيضاً^(٥)، مع فارق وهو أن هذه التعبيرات لم ترد في كلمات السيد المرتضى إلا في موردتين، فيما حفل بها كلام الشيخ الطوسي لاسيما في كتابه (المبسوط)، فقد استخدمها عدة مرات في مواضع

(١) وقد كان بحثنا بالاستعانة بالبرنامج الكمبيوتر (المعجم الفقهي) الصادر بإشراف آية الله الكليكاني، وقد كانت نتائجنا وأحكامنا بناءً عليه.

(٢) السيد المرتضى، الناصريات، ص ٢٠٠.

(٣) السيد المرتضى، الرسائل، ج ٤، ص ٤٧.

(٤) الشيخ الطوسي، مسائل الخلاف، ج ١، ص ٥٩، ج ٢، ص ١٩٨، ج ٣، ص ٣٨، ٤٠، ٨١، ٩٧، ١٠٣.

(٥) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج ١، ص ٥٩، ٢٧٤، ج ٢، ص ٢٤٨، ج ٣، ص ١٤٥، ١٨٣، ٢٦٦.

متعددة، لكن مع ذلك كله يُعلم من حال ابن إدريس وكلماته في (السرائر) أن مفردة «أصول المذهب» كانت تستخدم عند الشيخ الطوسي، وإذا لم نقبل بذلك فلا أقل من دعوى عدم وجود فرق في مراد الحلي والطوسي من تعبيرهما «المذهب» أو «أصول المذهب».

يقول ابن إدريس في مباحث الإرث بمناسبة نقده كلاماً للشيخ الطوسي في (تهذيب الأحكام): «وأكثر استدلالاته في مسائله على خصومه وغيرهم، قوله: والذي يقتضيه أصول مذهبنا»^(١)، وهذا النص صريح في أن مصطلح «أصول المذهب» كان رائجاً في كلمات الشيخ أبي جعفر الطوسي^(٢).

ومع ذلك فإن ابن إدريس الحلي ينقل في أحد الموارد عبارة «الذي يقتضيه مذهبنا»^(٣) عن مبسوط الشيخ الطوسي، مستخدماً كلمة «أصل» في سياق نقده له، مما يجعلنا نتأكد من أن المراد بالمذهب في كلمات الشيخ الطوسي عين المراد من أصول المذهب في كلمات ابن إدريس الحلي.

وبناءً عليه، يُعلم أن ابن إدريس قد استلهم الاتكاء على أصول المذهب من السيد المرتضى والشيخ الطوسي، ولم يكن هذا المبنى الفقهي ابتكاراً من ابتكاراته، ولا هذه المفردة إبداعاً من إبداعاته.

(١) السرائر، ج ٣، ص ٢٩٤.

(٢) ثمة احتمال وارد في أن تكون نسخة (المبسوط) الموجودة عند ابن إدريس قد اشتملت على كلمة «أصول مذهبنا» بدل «الذي يقتضيه مذهبنا»، وشاهد ذلك أن بعض نسخ (السرائر) جاء فيها عن ابن إدريس عبارة «الذي يقتضيه مذهبنا»، فيما ينقله عن الشيخ الطوسي في المبسوط، كما أن النسخة المخطوطة لجامعة طهران لكتاب (السرائر) قد جاء فيها بدل «مذهبنا»، كلمة «أصول مذهبنا».

(٣) السرائر، ج ٣، ص ٣٧٩، يقول: «فقوله رحمه الله في مبسوطه: والذي يقتضيه مذهبنا أن في أهذاب العينين دية كاملة، أي (أصل) لنا يقتضي ذلك، لا إجماع ولا أخبار، بل الذي يقتضيه مذهبنا».

إلا أنّ النتائج والتوظيفات والملاحظات التي حملها ابن إدريس لمصطلح (أصول المذهب) لا تقبل المقارنة البتّة مع توظيفات الشيخ الطوسي أو السيّد المرتضى للمصطلح نفسه، رغم إقرار الحلي بكثرة استفادة الطوسي من هذا المبنى، وهذا هو ما يجعل دراسة هذا المبنى عند الحلي في (السرائر) ذا أهميّة خاصّة.

والسرّ في زيادة استخدام الحلي هذا الأصل الاجتهادي يكمن في إنكاره أخبار الآحاد، إذ برفضه حجّة خبر الواحد واعتباره، وجد نفسه معتمداً بشكل رئيس على ما أسماه (أصول المذهب)، أمّا الشيخ الطوسي فقد ذهب في دراساته الأصولية إلى اعتبار أخبار الآحاد مما جعل اتكائه على أصول المذهب ومقتضياته أقلّ نسبياً.

أصول المذهب والمصطلحات المطابقة أو القريبة:

من المناسب - قبل البحث عن مراد الشيخ ابن إدريس من مصطلح (أصول المذهب) - تبين الكلمات أو التعابير المشابهة وإخضاعها للدراسة والتحليل، وقد لاحظنا بتتبّع كتاب (السرائر) في هذا المجال وجود ثلاثة عشر تعبيراً آخر تؤدي المقصود عينه هي:

- ١- أصول المذهب. ٢- أصول مذهبنّا. ٣- أصول مذهب أصحابنا^(١).
- ٤- أصول أصحابنا^(٢). ٥- أصولنا^(٣). ٦- أصول الشريعة^(٤). ٧- أصول مذهب أهل البيت (ع)^(٥). ٨- الأصول المقرّرة الممهّدة^(٦) أو الأصول

(١) السرائر، ج ٢، ص ١٦٨، ٣٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٤، ٧٣٥، وج ٣، ص ٥٥، ٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٥، ٥٥٦، وج ٣، ص ٧٣، ١٨٩، ٢٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٨، ٤٢١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩٥.

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٠.

الممهّدة^(١). ٩- الأصول^(٢). ١٠- أصل مذهبنا^(٣). ١١- المذهب^(٤).
١٢- مذهبنا^(٥).

ومن بين هذه التعابير كان (أصول المذهب) و(أصول مذهبنا) التعبيران الأكثر رواجاً، فقد جرى استخدامهما أكثر من ١٦٠ مرة في كتاب (السرائر)، من بينها مائة مرة كانت مسبوقة بكلمة (الذي يقتضيه)، وعلى أساس هذا المزيج استخدمنا في هذا الكتاب مصطلح (مقتضيات أصول المذهب)، واقتبسناه من تراكيب ابن إدريس نفسه.

ويتلو هذين التعبيرين في الاستخدام كلمات (المذهب) و(مذهبنا)، وهو ما يشتق منه عنوان (مقتضى المذهب).

والسؤال الهام الذي يحتاج لجواب هنا هو: هل أن هذه الكلمات أو التعابير تعطي معنى واحداً، أو أن مداليلها تختلف وتفترق؟
والجواب: إن هذه التعابير يمكن تقسيمها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: ما جاء فيه كلمة (أصل) أو (أصول).

المجموعة الثانية: ما اشتملت على كلمة (المذهب) فقط.

والقدر المتيقن من المجموعة الأولى، أي عبارات: أصول المذهب، وأصول مذهبنا، وأصول الشريعة، والأصول الممهّدة، وأصول أهل البيت (ع)، وأصولنا، والأصول، هو أصول مذهب أهل البيت (ع)، وبعبارة أخرى، أصل من أصول مذهب الإمامية، ومن الواضح أن المراد من كلمة

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٨، ٤٣٦، وج٢، ص٤٢١، وج٣، ص٢٠، ٣٥٤، ٤٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٥، ٢٦١، ٢٦٩، ٣٧٢، ٣٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٨٩، وج٣، ص١٩٣، ١٩٩.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص١٤١، ١٦٦، ١٧٦، وج٣، ص٣٢، ٥١، ٦٨، ١٥٣، ١٨٩، ٢١٩، ٣٤٦.

(الأصول) عندما تذكر مطلقةً في أكثر الموارد^(١) هو أصول المذهب وفقاً للقرائن، ولكنها تدلّ في بعض المواضع المحدودة على الأصول العملية، والتي يذكر قبلها عادةً كلمة (للزوم)^(٢).

والذي يبدو أن المراد من كلمة: (أصول أصحابنا) تلك الأصول والضوابط العامة المتفق عليها بين أصحاب الإمامية، وقد جاء هذا التعبير مرةً واحدة^(٣) في عرض تعبيره (أصل المذهب) وفي جملة واحدة، مما ظاهره اختلافهما في المعنى والمضمون، إلا أن دراسة موارد الاستعمال تفضي إلى القناعة بعدم وجود تفاوت جوهري ماهوي بين أصول المذهب وأصول الأصحاب، ذلك أن الأصل المذهبي غالباً ما يقع مورداً لتوافق الأصحاب وقبولهم، كما أن الأصحاب - من جهة أخرى - يتفقون عادةً على الأصل المذهبي ويرضون به.

وبناءً عليه، يمكن القول بأن المراد من المجموعة الأولى في حالات استعمالها كافةً معنى واحداً هو ما أشرنا إليه آنفاً.

لكن هل هناك فرق بين المجموعة الأولى والمجموعة الثانية، أي بين أصول المذهب والمذهب نفسه، أم لا؟

الذي تقودنا إليه مراجعة الاستخدامات وتحليلها بشكل مستوعب تقريباً هو عدم ملاحظة امتياز رئيس بين هذين التعبيرين سوى في التعبير والبيان فحسب، فإن ضابط الأصل - وفقاً لما سنشرحه لاحقاً - يصدق على الموارد جميعها.

إضافةً إلى ذلك، هناك شاهدان على مدّعانا هذا، هما:

(١) راجع المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٠، وج ٢، ص ٤٢١، وج ٣، ص ٢٠، ص ٣٥٤، ٤٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٨، ٤٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٤، يقول: «وأن تردّ إلى أصل المذهب، وما يقتضيه أصول

أصحابنا».

الشاهد الأول: الكلمة المشتركة (الذي يقتضيه)، والتي جاءت قبل المجموعتين دون تمييز.

الشاهد الثاني: تعبير (استعمال القرعة)، حيث كان في أحد المواضع مقتضى (أصول المذهب)^(١)، فيما كان في موضع آخر مقتضى (المذهب) نفسه، ووحدة المقتضى تشهد على وحدة المقتضى^(٢).

ما هي أصول المذهب؟

أهم الأسئلة المتعلقة بهذا المبنى الفقهي عند ابن إدريس هو: ما هي أصول المذهب عنده؟ هل يراد بها الأصول الاعتقادية أو غيرها مثل الأصول العملية، أو القواعد الفقهية، أو أصول الفقه، أو الأدلة الأربعة، أو غير ذلك أيضاً؟ أساساً، هل أصول المذهب دليل مستقل عن الأدلة الأربعة وممتازة عنها؟ وإذا كانت دليلاً مستقلاً فما هي العلاقة التي تربط بين أصول المذهب وسائر الأدلة؟

لقد طُفح كتاب (السرائر) باستخدام مفردة (أصول المذهب) أو ما يقاربها، إلا أن ابن إدريس لم يبيّن في أيّ منها ما هي هذه الأصول، وبناءً عليه فإن من الضروري تحليل موارد استناد الحلّي إلى أصول المذهب بشكل كامل ودقيق، لكي يتسنى لنا كشف هذه الأصول من مجموع هذه الاستخدامات^(٣)، لكن ذكر أمرين - سلفاً - يبدو لنا أمراً مفيداً هما:

أولاً: إن الأكثرية الساحقة من الموارد التي جرى فيها استخدام هذا

(١) السرائر، ج ٣، ص ٤٠١، قال: «والذي يقتضيه أصول مذهبنا استعمال القرعة».

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٩، يقول: «والذي يقتضيه مذهبنا استعمال القرعة».

(٣) حيث كان هذا المبنى من المباني الهامة في المنهج الاجتهادي لابن إدريس، ويمكن أن يكون أساساً مهماً في الفقه الشيعي عموماً، كما أنه لم نجد في كتب التراجم، ولا في الدراسات والمقالات المخصصة لدراسة ابن إدريس بحثاً مستوفياً من جهة ثانية، مما دفع إلى التورط في أخطاء عند تحليل رؤية ابن إدريس... شعرنا بضرورة التفصيل والتوسعة هنا، لكي تنجلي عناصر الموضوع كافة.

المصطلح في (السرائر) كان فيها أقوال ووجوه مختلفة، سيما عندما يكون الكلام في سياق نقل آراء الطوسي ونقدها. نعم، في بعض الحالات المحدودة أيضاً كان يجري الاستناد إلى (أصول المذهب) منفصلاً عن مجال نقل الآراء واستعراضها^(١).

ثانياً: إذا لاحظنا هذا المصطلح من زاوية أخرى، وجدنا ابن إدريس في (السرائر) يذكره على نحوين:

الأول: أن يأتي على ذكره، ثم بعد ادعاء المطابقة لأصول المذهب أو المخالفة لها يشرح علة ذلك، ويبين سببه.

الثاني: أن يأتي على ذكره دون شرح أو تعليل، وعادةً ما يكون ذلك عندما ينهي استعراضه جملة أقوال بغية تأييد واحد منها، حيث يقول: بأن هذا القول هو المطابق منها لأصول المذهب، أو ما تقتضيه هذه الأصول^(٢)، وربما قال - بعد اختياره رأياً ما - بأن ما حققه واختاره هو مقتضى أصول مذهبنا. وبعد اتضاح ما عطفنا الكلام لذكره أولاً، يمكننا النظر إلى هذا المصطلح - أي الأصل أو أصول المذهب - وتوظيفاته مرةً أخرى لكي نكتشف المراد منه، وقد لاحظنا أن هناك سبيلين يمكنهما مساعدتنا على اكتشاف مدلول هذا المصطلح عند ابن إدريس، ومن ثم الكشف عن تعريف له:

السبيل الأول: بعض المواضع المحدودة التي يعتمد فيها ابن إدريس لذكر بعض مصاديق أصول المذهب، وذلك في كتاب (السرائر).

السبيل الثاني: دراسة المواضع التي جاء فيها ذكر المصطلح مرفقاً بالتعليل الذي أشرنا إليه قريباً.

(١) راجع: السرائر، ج ٢، ص ٧٤٧، وج ٣، ص ٣٣.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥، ٥٦٦، وج ٢، ص ٤٩، ١٠٦، ١١١، ١٦٣، ١٦٦، وج ٣، ص ١٧،

إذن فهناك آليتان في اكتشاف المصطلح هنا نستعرضهما تباعاً.

الآلية الأولى: اكتشاف المصطلح عن طريق تطبيقاته المنصوصة:

لقد تعرّض ابن إدريس - في سياق استعمالاته لمصطلح أصول المذهب - لبعض مصاديق هذا المصطلح، مما يمكنه أن يساعدنا على تحديد العنصر المحوري والضابط العام والبنية الحقيقية له، ونشير هنا إلى نماذج أربعة يمكنها أن تساعدنا في الوصول إلى هدفنا:

١- ينقل ابن إدريس في مباحث أحكام الشك والسهو في الصلاة عن بعض الفقهاء كلاماً حول عدم مبطلية ترك الركوع والسجدين إلى حدّ الوصول إلى ركنٍ لاحقٍ من أركان الصلاة، ويعلّق قائلاً: «فأمّا من قال من أصحابنا... فهو اعتماد منه على خبر من أخبار الآحاد، لا يلتفت إليه، ولا يعرّج عليه، ولا يترك لأجله أصول المذهب، وهو [أي أصل المذهب] أن الركن إذا أخلّ به عامداً أو ساهياً وذكره بعد تقضيّ حاله ووقته، فإنّه يجب عليه إعادة صلاته بغير خلاف، ولا خلاف في أن الركوع ركن، وكذلك السجدين»^(١).

٢- يذهب ابن إدريس في مبحث الدين إلى أنّه لو ادّعى شخص على ميّت ديناً، ثم حلف، وأقرّ أحد الورثة العدول بهذا الدين، وجب على ورثة الميّت جميعهم قضاء هذا الدين، ويستند الحلي في ذلك إلى أصول المذهب، يقول: «لأنّ أصول مذهبنا تقضي بذلك، وهو أنّ الشاهد واليمين ماضية في الأموال، وما المقصود منه المال، سواء كان ديناً أو غيره من الأموال، وبعض أصحابنا يخصّه بالدين فقط، والصحيح الأوّل»^(٢).

٣- ثمة مسألة في مباحث زكاة الذهب والفضة تدور حول من كان

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦.

يملك ذهباً وفضةً إلا أنه بدلها إلى سبائك أو حليّ قبل تعلق الزكاة بها لكي يفرّ - بذلك - من دفع الزكاة، وقد حكم ابن إدريس - وفقاً لرأى بعض الأصحاب - بعدم وجوب الزكاة عليه حينئذٍ مستدلاً بالقول: «وهو الأظهر الذي يقتضيه أصول المذهب، وهو أن الإجماع منعقد على أنه لا زكاة إلا في الدينارين والدرهم، بشرط حوّل الحول، والسبائك والحلي ليسا بدنارين ودرهم، والإنسان مسلط على ماله، يعمل فيه ما شاء»^(١).

والنص المنقول هنا يدلّ على أن القضايا الكلية العامة التي تقع في دائرة التوافق تحسب أصلاً من أصول المذهب.

٤- يحكم ابن إدريس في صوم المسافر بأنه لو عاد المسافر في شهر رمضان إلى وطنه، فوصله قبل الزوال دون أن يكون قد تناول مفطراً من المفطرات، وجب عليه الصوم، أما لو وصل وطنه بعد الزوال وجب عليه الإمساك فقط، ثم قضاء هذا اليوم بعد انقضاء شهر رمضان المبارك.

ويتعرّض ابن إدريس للشيخ الطوسي فيقول: «لم يفصل ما فصلناه، ولا قال: بعد الزوال، أو قبل الزوال، بل أطلق ذلك، ولم يقيده... وقد رجع عن هذا القول في مبسوطه، وفصل ما فصلناه، وهو الصحيح الذي لا خلاف فيه بين أصحابنا، والأصل الذي يقتضيه المذهب، لأنّ بعد الزوال خرج محلّ النية، وفات وقتها، بغير خلاف على ما شرحناه فيما مضى»^(٢).

وفي هذا النص يلاحظ بوضوح أن الحلّي أطلق على هذه المسألة الكلية القاضية بوجوب الصوم على من وصل وطنه قبل الزوال، وعدم

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

وجوبه لو وصله قبله، أطلق عليها عنوان (الأصل)، وبالتدقيق في النماذج المشار إليها يُعلم أن ابن إدريس يطلق مصطلح (أصل المذهب) على المسائل الفقهية المسلمة.

الآلية الثانية: اكتشاف المصطلح من خلال التعليل:

السبيل الثاني لاكتشاف مضمون مصطلح (أصول المذهب) عند ابن إدريس هو دراسة الموارد التي أرفق فيها الحلّي ذكر التعليل والاستدلال بالمصطلح نفسه، وهذا السبيل رغم وقوعه في المرتبة الثانية التي تتلو في القوة والإفادة السبيل الأوّل، إلّا أنه يمكننا - بمساعدته - اكتشاف مضمون المصطلح أيضاً.

لكن حيث إن عدد المواضع التي أرفق فيها التعليل بذكر المصطلح كثير جداً في كتاب (السرائر)، غدونا مضطرينّ للاكتفاء ببعض النماذج المختلفة، محاولين استخراج الأصل الذي جرى الاعتماد عليه في نهاية كلّ أنموذج.

١- أصل المذهب في الفروع الفقهية:

أكثر موارد ذكر مصطلح (أصول المذهب) مرفقاً بالتعليل والاستدلال جاء في ضمن الفروع الفقهية، ولذلك نحاول استحضار عدد أكبر من النماذج في هذه الفروع، وهي:

أ- يقول ابن إدريس في مسألة قراءة المأموم في صلاة الجماعة: «واختلفت الرواية في القراءة خلف الإمام الموثوق به، فروي أنّه لا قراءة على المأموم في جميع الركعات والصلوات، سواء كانت جهرية أو إخفائية، وهي أظهر الروايات، والتي تقتضيها أصول المذهب، لأنّ الإمام ضامن للقراءة بلا خلاف بين أصحابنا»^(١).

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

ب- ثمّة خبر واحد دالّ على إمكان الإتيان بصلاة النافلة عن جلوس دون عذر أو اضطرار، إلا أن ابن إدريس ينقض هذا الخبر بالقول: «والأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية، لأنّها مخالفة لأصول المذهب، لأنّ الصلاة لا تجوز مع الاختيار جالساً، إلا ما خرج بالدليل والإجماع، سواء كانت نافلةً أو فريضة، إلا الوتيرة»^(١).

ج- يقول الشيخ الطوسي في (مسائل الخلاف): «إذا عقد الكافر في حال كفره على امرأة وبنتها في حالة واحدة، أو واحدة بعد أخرى، ثم أسلم قبل الدخول بواحدةٍ منهما أمسك أيتهما شاء»^(٢).

لكن ابن إدريس ينتقد هذا الكلام فيقول: «الذي يقتضيه أصول مذهبنّا: أن الأم قد حرمت عليه أبداً، لأنّها من أمّهات نسائه، فأما البنت فله أن يختارها ويمسكها زوجة، لأنّها بنت من لم يدخل بها»^(٣).

أصل المذهب في المسألة الأصولية:

يقول الشيخ الطوسي في كتابه (النهاية) أنّه لو عقد رجل على الأختين معاً في زمانٍ واحدٍ، ثم انتبه، كان مخيراً في الإبقاء على إحدهما، لكن ابن إدريس يخالفه في هذا الرأي ويقول: «والذي تقتضيه أصول المذهب، أن العقد باطل، يحتاج أن يستأنف عقداً على أيهما شاء، على ما قدّمناه، لأنّه منهيّ عنه، والنهي يدل على فساد المنهيّ عنه»^(٤).

وهكذا يخالف الحلّي موقف الطوسي، فيحكم بکراهة الصلاة بالشعر المعقود، ومن ثم لا تجب الإعادة، وحينما يعرض لموقف

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٢) الخلاف، كتاب النكاح، المسألة ٨٦.

(٣) السرائر، ج ٢، ص ٥٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٣٦، وراجع: ص ٥٤٥.

الطوسي الذي استند فيه إلى العمل بخبر الواحد القاضي بوجوب الإعادة، يقول: «وأصول المذهب تقتضي أن لا إعادة عليه، لأن الإعادة فرض ثانٍ، وهذا خبر واحد، لا يوجب علماً ولا عملاً»^(١).

٣- أصل المذهب في الموضوعات اللغوية:

يذهب الشيخ الطوسي في (مسائل الخلاف) إلى أنه لو أقسم الإنسان على عدم أكل الشحم، ثم أكل شحم الظهر، فإنه لا يكون قد حنث بقسمه ويمينه، لكن ابن إدريس لا يرضى بهذا القول، بل يقول: «الصحيح الذي يقتضيه أصول المذهب أنه يحنث، لأن الشحم عبارة عن غير اللحم، من أي موضع كان، سواء كان شحم الإلية، أو الظهر، أو البطن بغير خلاف بين أهل اللسان»^(٢).

٤- أصل المذهب في القواعد الفقهية:

جاء في بعض الأخبار أنه لو أقرّ شخص بأن لفلان وفلان لأحدهما ألف درهم عنده، فكلّ من يقيم البيّنة منهما تثبت له الدراهم، وإذا لم يقم أيّ منهما بيّنة نصّفت الدراهم بينهما.

لكن ابن إدريس ينتقد هذا الرأي ويقول: «والذي يقتضيه مذهبنا استعمال القرعة في ذلك، دون قسمته نصفين، لإجماع أصحابنا المنعقد أن كلّ أمرٍ مشكل يستعمل فيه القرعة»^(٣).

٥- أصل المذهب في القضايا الكلامية:

يذهب الشيخ الطوسي في النهاية إلى أنه لو نذر شخص أن لا يبيع مملوكه أبداً، لم يجز له بيعه البتّة حتى لو احتاج إلى قيمته في يوم من

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٩، وراجع: ص ٤٠١، في هذا المجال أيضاً، و ج ٣، ص ٢٧٢، حيث جاء

«أصول مذهبنا» بدل «مذهبنا».

الأيام، وينتقد ابن إدريس هذا القول، ويصرّح: «وهذا غير واضح، ولا مستقيم على أصول المذهب، لأنّه لا خلاف بين أصحابنا أنّ الناذر إذا كان في خلاف ما نذره صلاح له ديني أو دنيوي، فليفعل ما هو أصلح له، ولا كفارة عليه»^(١).

وقد جاء في إحدى الروايات بأنّ المجنون لو زنا جلد مائة جلدة أو رجم، لكن ابن إدريس يرفض هذه الرواية ويقول: «والذي يقتضيه أصول مذهبنا ما قدّمناه، أنّه لا حدّ على المجنون والمجنونة، لأنّهما غير مخاطبين بالتكاليف والأحكام، ولا قام دليل على ذلك فيهما»^(٢).

٦- أصل المذهب في موارد الأدلة الأربعة:

١- الكتاب العزيز: يتعرّض ابن إدريس في مباحث بيع النسيئة إلى إحدى المسائل فيعرض رأيه فيها، ثم ينقل رأي الشيخ الطوسي، ويكتب في نهاية تلك المسألة يقول: «والقول الأوّل هو الصحيح الذي تقتضيه أصول المذهب، لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾»^(٣)، وهذا بيع، فمن منع منه يحتاج إلى دليل، ولن يجده، ولا نرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد، وما أورده وذكره شيخنا في نهايته، خبر واحد، أورده إيراداً، لا اعتقاداً»^(٤).

٢- السنّة: إذا نسي الإنسان الإحرام كلياً ثم تذكر بعد الحج، فقد حكمت بعض الروايات بصحة الحج وعدم لزوم الإعادة فيما إذا كان قاصداً للإحرام من البداية، إلا أنّ ابن إدريس يردّ هذه الروايات فيقول: «والذي تقتضيه أصول المذهب أنّه لا يجزيه، وتجب عليه

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٤٤.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) السرائر، ج ٢، ص ٢٨٨، وراجع: ج ٣، ص ٤٩٧-٤٩٨.

الإعادة، لقوله (ع): الأعمال بالنيات، وهذا عمل بلا نية، فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد»^(١).

٣- الإجماع: في مباحث دية الأعضاء، مسألة تدور حول من قلع شعر امرأة بتمامه، بحيث لم ينم شعرها بعد ذلك ولم ينبت، وقد خالف ابن إدريس في هذه المسألة الشيخ الطوسي الذي حكم بأن الدية هنا مائة دينار، فذهب الحلّي إلى كونها دية كاملة، مستدلاً على ذلك بالقول: «وما اخترناه هو الأظهر الذي يقتضيه أصل مذهبنا، لأنّه شيء واحد في الإنسان، وقد أجمعنا على أن كل ما يكون في بدن الإنسان منه واحد، ففيه الدية كاملة»^(٢).

٤- العقل (أصالة البراءة): يذهب ابن إدريس إلى أنّه عندما يعقد رجل على امرأة، ثم يخلو بها دون دخول، فإنه لا عدة لها لو طلقها، كما لا يجب عليه في هذه الحالة دفع المهر كاملاً، ويستدل الحلّي على ذلك بالقول: «لأنه الذي تقتضيه أصول مذهبنا، ولا يلتفت إلى رواية ترد بخلاف ذلك، لأن الأصل براءة الذمة من المهر والعدة، وشغلها يحتاج إلى دليل»^(٣).

العلاقة بين أصول المذهب والأدلة الأربعة:

وقبل الخروج بالاستنتاج الأخير، وتشريح مراد ابن إدريس من (أصول المذهب)، لابد لنا من تحديد العلاقة التي تربط هذه الأصول بالأدلة الأربعة، والذي يبدو من تحليل جملة الموارد التي جاء فيها استخدام أصول المذهب والأدلة الأربعة أن هناك أشكالا ثلاثة لهذه العلاقة هي:

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢٩ - ٥٣٠، وراجع: ج ٢، ص ٣٩٢، وج ٣، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧٨، وراجع: ص ٢١٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤٧، وراجع: ص ٤٣١، ٤٣٦، وج ٣، ص ٣٣٥.

١- في بعض الحالات، كانت الأدلة الأربعة بمثابة التحليل لمقتضيات أصول المذهب، بحيث غدت - حقيقةً - البناء الذي شيدت عليه حجة مقتضى أصول المذهب.

٢- وفي بعض الحالات الأخرى أطلق على الأدلة الأربعة عينها مصطلح الأصل.

٣- وفي بعض ثالث من الحالات جاءت الأدلة الأربعة وأصول المذهب في عرض بعضهما البعض في سياق الاستدلال، وفرضا شريكين في رتبة واحدة.

أ- إطلاق أصل المذهب على الأدلة الأربعة:

١- إطلاق الأصل على الكتاب: ينتقد ابن إدريس كلاماً للشيخ الطوسي في (النهاية)، يستند فيه إلى خبر واحد لسلب الاعتبار عن شهادة الأجير، ويقول الحلّي معلقاً على ذلك: «لأنّ أصول المذهب تقتضي قبول هذه الشهادة، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾^(٢)، ولا مانع يمنع من قبول شهادته، وهذا عدل، فينبغي أن تقبل شهادته، فلأنّه لا يجزّ بشهادته إليه نفعاً، ولا يدفع عنه ضرراً، ولا يعرف بشيء من أسباب الفسق، ولا دليل على ردّ شهادته من كتاب، ولا سنّة مقطوع بها، ولا إجماع»^(٣).

٢، ٣- إطلاق الأصل على الإجماع والخبر: يرى الشيخ الطوسي في كتاب (المبسوط) أنّ دية أهداب العيون ديةً كاملة، مستدلاً على ذلك بأنّه مقتضى المذهب، إلا أن ابن إدريس يخالفه في ذلك، ويسجّل نقداً

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٣) السرائر، ج ٢، ص ١٢١.

عليه بالقول: «فقلوه (ره) في مبسوطه: (والذي يقتضيه مذهبنا أن في أهداب العيون الدية الكاملة)، أي أصل لنا يقتضي ذلك؟ لا إجماع، ولا أخبار، بل الذي يقتضيه مذهبنا، أنه لا مقدّر في ذلك، لأن الأصل براءة الذمة، والتقدير يحتاج إلى دليل»^(١).

٤- إطلاق أصل المذهب على دليل العقل (أصالة البراءة): ينقل ابن إدريس في مباحث القضاء والكفارة من كتاب الصوم عن الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف) أنه لو وطئ إنسان حيواناً ولم ينزل، فلا نصّ لأصحابنا في ذلك، إلا أن المذهب يقتضي عدم وجوب القضاء والكفارة عليه.

ويقف ابن إدريس موقف الرافض لهذا الكلام فيقول: «لما وقفت على كلامه، كثر تعجبي، والذي دفع به الكفارة به يدفع القضاء، مع قوله: لا نصّ لأصحابنا فيه، وإذا لم يكن نصّ، مع قولهم (ع): اسكتوا عما سكت الله عنه، فقد كلفه القضاء بغير دليل، وأي مذهب لنا يقتضي وجوب القضاء؟ بل أصول المذهب تقتضي نفيه، وهي براءة الذمة، والخبر المجمع عليه»^(٢) (٣).

ب- الاستناد إلى أصول المذهب في عرض الأدلة الأربعة:

جاءت أصول المذهب في مواضع متعدّدة في عرض الأدلة الأربعة فاستند إليها ضمن هذه الوضعية، وقد كان ذلك على صورتين:

الأولى: استخدام كلمة (الأدلة) بشكل عام إلى جانب أصول المذهب^(٤).

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧٩.

(٢) والمراد من الخبر المجمع عليه هو نفس رواية: «اسكتوا عما سكت الله عنه»، وقد ورد هذا الخبر في كتاب (عوالي اللئالي) أو (غوالي اللئالي)، ج ٣، ص ١٦٦.

(٣) السرائر، ج ١، ص ٢٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢٦ - ٥٢٧، قال: «والأظهر الذي يقتضيه الأدلة وأصول مذهبنا»، وكذلك راجع: ج ١، ص ٥٦٨، ٥٨١، ج ٢، ص ٤٣١، ٤٤٩، ٤٦٩، ٥٧٢، ٧٠٩، ج ٣، ص ٤٦٨.

الثانية: استخدام أصول المذهب بشكلٍ محدّد في عرض واحد مع الأدلة الأربعة، ونشير هنا إلى نماذج لكل واحد من الأدلة الأربعة:

أ - في عرض الكتاب: قال الحلي: «وهو الصحيح الذي لا خلاف فيه، ويقتضيه أصول المذهب، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾»^(١).

ب - في عرض الأخبار: وقال: «وبهذا وردت الأخبار عن الأئمة عليهم السلام، وأصول المذهب أيضاً تقتضيه»^(٢).

ج - في عرض الإجماع: قال: «الذي يقتضيه أصول مذهبننا، وإجماعنا منعقد عليه، أنه لا يجوز للحاضر أن يطلق زوجته المدخول بها وهي حائض»^(٣).

د - في عرض العقل (أصالة البراءة): قال: «وهو الأظهر الذي يقتضيه أصول مذهبننا، ولأن الأصل براءة الذمة»^(٤).

مفارقة وإشكالية عند ابن إدريس، تفسير وتبرير:

اتضح معنا من خلال شرح العلاقة بين أصول المذهب والأدلة الأربعة أن هذه الأصول قد تطلق ويراد منها الأدلة الأربعة عينها، وقد تطلق وتقع في عرض الأدلة الأربعة، وهذان الإطلاقان يبدوان - كما هو

(١) السرائر، ج٢، ص٥٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٩٤، وراجع: ص٤٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٨٦، و ج٣، ص٢١٠، وراجع: ج١، ص٢٩٩، و ج٢، ص٤٩، ٢٩٩، ٣٠٢،

٣٣٣، و ج٣، ص٩٩، ٣٤٨، ٣٠٠.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٦٤، وراجع: ص٤١٨.

وإضافة إلى النماذج المنقولة، ربما جاء أصل المذهب إلى جانب الإجماع والأخبار المتواترة معاً، كما في السرائر، ج٢، ص٤٣٦، وربما جاء في عرض الكتاب والإجماع والأخبار معاً، كما في السرائر، ج٣، ص٣٣٠، وإضافة إلى الأدلة الأربعة، جاء استخدام أصل المذهب في عرض لغة العرب أيضاً، كما في السرائر، المصدر السابق، ص٥٧، وأحياناً استعمل المصطلح نفسه في عرض أصل الاحتياط، كما في السرائر، ج١، ص٣٥٢.

واضح - على مقدارٍ جليٍّ من التناقض والتهافت، فإن معنى إطلاق أصول المذهب على الأدلة الأربعة اتحادهما معاً، وصيرورتهما أمراً واحداً له مصطلحان يعبران عنه: أصول المذهب، والأدلة الأربعة، كما أن مؤدّى وضعهما في عرض بعضهما البعض هو تغايرهما وانفصالهما وتخراجهما، وهذا ما يجعل التناقض المشار إليه واضحاً جلياً. فهل يمكن تبرير هذين الاستخدامين بما يرفع إشكالية التناقض هذه، أم لا؟ الذي يبدو لنا أن هذا التناقض قابل للتفكيك ومن ثم التبرير، وذلك بالقول: إن إطلاق أصول المذهب على الأدلة الأربعة إطلاق مجازي، وإلا فالأدلة الأربعة لا تكون أصولاً للمذهب، فإن أصول المذهب تمثل الضوابط العامة المقعدة التي يمكن استخراجها واستنباطها من الأدلة الأربعة، ذلك أننا سوف نشير بعد ذلك - إن شاء الله تعالى - إلى أن التوظيف الأهم لمقولة أصول المذهب ودورها الرئيس يكمن في مجال المسائل المستحدثة المستجدة، تلك المسائل التي لم يرد بيان حولها في الأدلة الأربعة جميعها، وإلا لو كانت هناك بعض الأدلة الأربعة لما كانت هناك حاجة البتة للتمسك بأصول المذهب والاستناد إليها، فعندما تقع أصول المذهب معتمداً لاجتهادٍ ما فإن ذلك إنما يكون من باب تكثير الأدلة وتظاferها.

والشاهد على تبريرنا هذا الحالات المتعددة التي جاءت الأدلة الأربعة فيها تعليلاً لمقتضيات أصول المذهب، مما كنّا أشرنا قبل ذلك إلى نماذج له.

استجماع المعطيات وتكوين النتائج:

وبعد أن استعرضنا بشكل مفصل موارد استعمال مقولة (أصول المذهب)، وكذلك العلاقة بين هذه الأصول والأدلة الأربعة، حان الوقت لتشريح مراد ابن إدريس من هذا المصطلح.

والذي يلوح من مجموعة الموارد التي أتينا على ذكرها سابقاً بوصفها نماذج وعيّنات - ومع ملاحظة كثرة الموارد التي جاء فيها هذا المصطلح مما أعجزنا عن نقله بأجمعه - أن مراد ابن إدريس من أصول المذهب هو:

القواعد والقضايا الكلية العامة الموجودة في مجال الفقه والعلوم ذات الصلة به أو المرتبطة به بشكلٍ من أشكال الارتباط، مثل أصول الفقه، واللغة، وعلم الكلام، والتي تتسم بأنها مسلّمات مقبولة متواضع عليها، ومتفق في أمرها بين جميع فقهاء الإمامية أو أكثرهم.

ويتضح من هذا التعريف مجموعة أمور هي:

١- إن أصول المذهب تتسم بالكلية والشمولية، وتتعالى عن الجزئية والخصوصية.

٢- إن أصول المذهب، رغم تركزها بشكل رئيس في الدائرة الفقهية بحيث يلاحظ أن أكثر موارد استعمال هذا المصطلح في (السرائر) كان ضمن هذه الدائرة، إلا أنها غير مختصة بمجال الفقه عند ابن إدريس، بل إنها تشمل جملة علوم ذات طابع تمهيدي للفقه، أو تلك العلوم المتكفلة ببيان الأصول الموضوعية للفقه الإسلامي.

٣ - إن المراد بالمذهب المذهب الإمامي، وبناءً عليه فإن هذه الأصول يفترض أن تكون قد استقيت من مذهب أهل البيت (ع)، وفي النتيجة فهذه الأصول متفق عليها بين جميع الفقهاء، أو أكثر فقهاء الإمامية.

وعليه، يمكن القول بأن المراد من أصول المذهب عند ابن إدريس ليس الأصول الاعتقادية، ولا الأصول العملية، ولا القواعد الفقهية، ولا الأدلة الأربعة، رغم أن كل واحد من هذه يمكنه أن يشكل دعامة لأصول المذهب هذه، بحيث يمكن استنباط أصول المذهب عن طريقها.

وقد اتضح أن أصول المذهب عندما تقع على حدة - أي مع عدم الأدلة الأربعة ومع فقدان بقية الأدلة - فإنها تكون دليلاً مستقلاً، أما عندما تقع إلى جانب سائر الأدلة المعتبرة فإنها تكون مؤيدة للأدلة الأربعة حينئذٍ.

العلاقة بين أصول المذهب وسائر الأدلة:

يحصّر ابن إدريس أدلة الأحكام بالأدلة الأربعة المشهورة، ويعتقد بأنه لا يمكن إثبات الحكم الشرعي إلا عبر هذه الطرق^(١)، إلا أن ميدان التجربة في مجال الاستنباط يضعنا أمام مسائل لا دليل عليها أو فيها من كتاب أو سنة أو إجماع، وفي حالات من هذا النوع يجد المجتهد نفسه محدود الحركة ضيق المدى في مجال الأدلة، وأنه لا بد من السعي لعرض أدلة أخرى غير الأدلة الأربعة لكي يبين الأحكام الشرعية المتصلة بالوقائع.

لقد أشار ابن إدريس في (السرائر) إلى مكانة أصول المذهب والمجال الذي يمكن الاستدلال بها فيه، فقد منح هذه الأصول مقام المرجعية في تلك الحالات التي تفتقد فيها الأدلة القاهرة^(٢)، أي الكتاب والسنة والإجماع، أي أنه يرى الرجوع إلى أصول المذهب في تلك الحال ضرورياً وواجباً، ففي مباحث أحكام الصلاة، يتعرض ابن إدريس لما إذا شرع الرجل بالصلاة خلف امرأة أو في محاذاتها وهي تصلي، وقد ذكر هناك أن الشيخ الطوسي في كتاب (النهاية) قد حكم بعدم جواز ذلك للرجل، إلا أن ابن إدريس لم ير ذلك حراماً، بل مكروهاً فحسب، وضمن إشارته لعدم وجود دليل على البطلان يقول: «وإذا لم يكن عليها

(١) راجع: السرائر، ج ١، ص ٥١.

(٢) يعبر الحلي في (السرائر) عن الكتاب والسنة والإجماع بالأدلة القاهرة، إلا أنه لا يرى دليل العقل واحداً من هذه الأدلة، انطلاقاً من اعتقاده بتأخر مرتبة العقل عن مرتبة الأدلة الثلاثة الأخرى، كما أسلفناه سابقاً.

إجماع، ولا دليل قاطع، فردّها إلى أصول المذهب هو الواجب، ولا يلتفت إلى أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، خصوصاً إذا أوردتها ورواها الكفار ومخالفو المذهب مثل عمّار وغيره»^(١).

والأمر نفسه نجده عند الحلّي في بحثه حول اشتراك الجنائيات، فبعد نقله جملةً من الروايات المشتمة على عدّة فروع فقهية وتحليلها وتشريحها يقول: «وجميع هذه الروايات أخبار آحاد، فإن عضدها كتاب أو سنة أو إجماع عمل بها، وإلا حكم بما يقتضيه أصول مذهبنا»^(٢).

أصول المذهب في الفقه الإسلامي، الدور والوظيفة:

يمكن أن نعدّ التوظيف الواسع النطاق لأصول المذهب، وإثارة أفكار وملاحظات هامة حول هذه المقولة، إحدى إبداعات ابن إدريس الهامة في ميدان الفقه الإسلامي.

ومن هنا، يجب أن نعرف: ما هو الدور والوظيفة التي تضطلع بها أصول المذهب في العملية الاجتهادية من وجهة نظر ابن إدريس؟ والذي بدا لنا من خلال دراسة حالات استعمال مقولة أصول المذهب في (السرائر) أن ابن إدريس يرى لهذه الأصول وظائف ثلاثاً هي:

(١) السرائر، ج ١، ص ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧٥، والذي يستفاد من السرائر وجود جهة اشتراك بين أصول المذهب ودليل العقل الذي تمثله بشكل رئيس الأصول العملية، وجهة الاشتراك هذه هي أنهما معاً متأخران رتبةً عن الأدلة القاهرة، أي الكتاب، والسنة، والإجماع، فمع وجود واحد من الأدلة القاهرة لا تصل النوبة إلى أصول المذهب أو دليل العقل، وهنا يطرح السؤال نفسه وهو: ما هي النسبة بين أصول المذهب ودليل العقل؟ وهل يمكن أن يكونا معاً أمراً واحداً لا تعدّد فيه؟ وقد اتضح من بحثنا حول موارد استعمال مقولة أصول المذهب أن الأصول العملية ربما جاءت أحياناً تعليلاً لأصول المذهب نفسها، وربما جاءت في أحيان أخرى في عرضها، فجرى الاستناد إليهما معاً في رتبة واحدة، وبناءً عليه، فما يبدو هو أن أصول المذهب والأصول العملية ليسا دليلاً واحداً بل هما متعدّدان، بل إنّ الأصول العملية ربما تكون البناء الذي تنبني عليه أصول المذهب، نظراً لوقوعها أحياناً في سياق تحليلها، وبيان شرعيتها.

١- دور المرجعية في المسائل المستحدثة:

من أهم وظائف أصول المذهب تحويلها إلى مرجعية رئيسية في مجال مستحدثات المسائل، وعندما يفقد دليل من الأدلة القاهرة، أي الكتاب والسنة والإجماع، ومن الواضح جداً أن آيات الأحكام، وكذلك الإجماعات المعتبرة محدودة إلى حد بعيد، كما أن الروايات عن المعصومين (ع) ليست متوفرة برمتها في أيدينا، من هنا لا يمكننا أن نملك على الدوام أدلة واضحة وصريحة تغطي أحكام الوقائع والأحداث جميعها، كما أن الواضح أن الدين الإسلامي دين خاتم كما أنه دين جامع، وانطلاقاً من خاتميته وجامعيته ليس في دائرته التشريعية واقعة خالية من حكم شرعي إلهي، وفي جو من هذا النوع يجد الفقيه المجتهد نفسه - بوصفه مرجعاً صاحب فن وخبرة في مجال الاجتهاد والفقه - محتاجاً جداً إلى أدوات يمكنه على أساسها ممارسة استنباط للأحكام الشرعية دون أن يخرج في استنباطه هذا عن دائرة الشريعة، بل يكون قائماً على الشرع المقدس معتمداً عليه ومتكافئاً.

وهذه هي النافذة، وهذا هو السياق الذي يجعل من أصول المذهب أداة فاعلة، ومؤثرة في مجال الاجتهاد، بحيث يعود الفقيه معها قادراً على استنباط أحكام الوقائع وشرحها ضمن مراحل شرعية منتظمة.

والذي نجده عند ابن إدريس أنه لم يكتف بالاستناد في مواضع مختلفة ومتعددة إلى أصول المذهب، بل إنه أشار وأوضح هذا الدور الهام في كتاب (السرائر) أيضاً، مقدماً عبر ذلك طريقاً مناسباً لاستنباط أحكام الوقائع المستحدثة، ففي مباحث الشفعة، ينقل الحلي عن الشيخ الطوسي حكمه - تبعاً للمزني أحد فقهاء أهل السنة - بأنه لو ادعى البائع المعاملة وأنكر المشتري ذلك ثم حلف، ثبتت الشفعة، ويمكن - على ضوء ذلك - للشفيع أخذ العين من البائع، ثم ينقل عن

بعض آخر من الفقهاء بأن الشفعة غير ثابتة في هذه الحال، لأنها إنما تثبت بعد ثبوت البيع.

ولكي يحكم ابن إدريس في هذا النزاع الفقهي، يختار القول الثاني، ويقيم على رأيه دليلاً، ثم يختم البحث بالقول: «وهذه مسألة حادثة نظرية، لا يرجع فيها إلى قول بعض المخالفين، بل تحتاج إلى تأمل، وأن ترد إلى أصل المذهب، وما يقتضيه أصول أصحابنا، فليلاحظ ذلك»^(١).

٢- دور المعيار في اعتبار الأحاديث والروايات:

ومن الوظائف الأخرى لأصول المذهب التي جرى الاهتمام بها في كتاب (السرائر)، تقويم الروايات ونقدها، ومن الواضح أن الرواية - أي رواية - لا تتسم بالحجية والاعتبار بمجرد نقلها وإسنادها إلى المعصوم (ع)، أو ذكرها في المراجع الحديثية والمصادر الروائية الشيعية، بل يجب - لكي تغدو معتبرة - أن يكون صدورها عن المعصوم (ع) قطعياً يقينياً، أو لا أقل يبلغ احتمال الصدور فيها درجة الوثوق، وعليه، كان من اللازم - لتحديد الاعتبار من عدمه في مجال الأحاديث والروايات - الرجوع إلى قواعد ومعايير، وكانت الحاجة إلى هذه المعايير ماسةً، لكي تمتاز بها الروايات الصحيحة المعتبرة عن غيرها.

وواحد من المعايير التي أولاها ابن إدريس أهمية وعناية في كتابه (السرائر)، كان معيار مخالفة أو موافقة الروايات لأصول المذهب، ومن هنا أخرج الحلّي عدداً من الروايات عن حيز الاعتبار نظراً لمخالفتها أصول المذهب، فاعتبرها غير ذات قيمة ولا أهمية.

ومن نماذج هذا المنهج عند ابن إدريس، ما جاء في إحدى الروايات التي جعلها الشيخ الطوسي في (النهاية) نصاً لفتواه، وهي تقول - كما

(١) السرائر، ج ٢، ص ٣٩٤.

ينقل الحلّي - : «ومن قطعت أصابعه فجاءه رجل فأطار كفّه، فأراد القصاص من قاطع الكف، فروي أنّه يقطع يده من أصله، ويردّ عليه دية الأصابع»، حيث ينتقد الحلّي هذه الرواية بالقول: «وهي مخالفة لأصول المذهب، لأنّه لا خلاف بيننا إنه لا يقتصّ من العضو الكامل للناقص، والأولى الحكومة في ذلك، ترك القصاص، وأخذ الأرض على الاعتبار الذي قدّمناه»^(١).

وهذا ما يعيد الحلّي استخدامه في مسألة اختلاف الراهن والمرتهن، حيث ينقل روايةً في هذا الموضوع، يعلّق عليها بالقول: «قد بيّنا أصل هذه الرواية، فالواجب ترك العمل بها، لمخالفتها لأصول المذهب»^(٢).

٣- دور المعيار في محاكمة آراء الفقهاء ونقدها:

ومن أدوار أصول المذهب في (السرائر) نقد آراء الفقهاء السابقين على ابن إدريس، فقد بدا هذا الدور واضحاً في ثنايا هذا الكتاب، حتّى أنّ ابن إدريس نفسه في مقدّمته على (السرائر) كان قد وعد بنقل آراء الفقهاء السابقين عليه وأقوالهم ونقدها وتمحيصها في ثنايا كتابه، وقد وفى الحلّي بوعده هذا، مستخدماً آليات وأدوات عديدة في سياق نقده لهذه الآراء وتقويمها، وكانت أصول المذهب إحدى المعايير التي وزن بها الحلّي صحّة الأقوال الفقهية وفسادها.

ومن نماذج ذلك نقده لكلام الشيخ الطوسي في (النهاية)، والذي ذهب فيه الطوسي إلى الحكم بکراهة أكل سمك المارماهي دون حرّمته، حيث قال ابن إدريس - معلقاً على ذلك - : «وهذا غير مستقيم ولا صحيح، لأنّه مخالف لأصل مذهبنا»^(٣).

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢١، وراجع: ص ١٩٦، ٢٩٩، ٣٢٩، ٥٩٠، ٥٣٧، و ج ٣، ص ٢٣، ١٣٣، ٤١٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٩، وراجع: ج ٢، ص ٤٣٦.

أسباب الاهتمام المضاعف لابن إدريس بأصول المذهب:

لا نجد فيما بين الكتب الفقهية السابقة على ابن إدريس أيّ كتابٍ يضاهي كتاب (السرائر) في ذكره لأصول المذهب، رغم أن الحلي نفسه قد استلهم هذا البناء الفقهي المسمّى: (أصول المذهب) ممّن سبقه من الفقهاء بشكل من الأشكال.

وهذا ما يدفع إلى الذهن سؤالاً يدور حول تلك الأسباب والعوامل التي دفعت ابن إدريس لمضاعفة الاهتمام بهذه الأصول؟

ويبدو أنّ من أهمّ العوامل التي ساقّت ابن إدريس لمضاعفة اهتمامه بأصول المذهب واستخدامه في نشاطه الاجتهادي على نطاق واسع... إنكاره نظرية حجّة خبر الواحد، هذا العامل - رغم وجوده عند فقهاء آخرين اشتركوا مع ابن إدريس في إنكار أخبار الآحاد من أمثال السيّد المرتضى - إلا أنّ تمايل ابن إدريس إلى الفقه الاستدلالي جعله على حاجة أكبر لأصول المذهب، ولهذا وجدناه يصرح في أكثر الموارد التي استند فيها إلى أصول المذهب بأنّ فيها أخباراً من أخبار الآحاد، وأنّ هذه الأخبار لا يعتدّ بها في علم ولا عمل.

* * *

الفصل الرابع

دور ابن إدريس في تطوّر الفقه وعلاقته بالشيخ الطوسي

المقالة الأولى

ابن إدريس وتطوّر الفقه الشيعي

مدخل:

طوى الفقه الشيعي من ولادته حتى الساعة مراحل عديدة متنوّعة. ومَرّت عليه حقبات اعتلى فيها قمماً، كما أصيب في حقبات أخرى بالركود والمراوحة، وقد ظهرت في كل مرحلة شخصيات فقهية شيعية بارزة لعبت دوراً هاماً في تكامل الفقه الشيعي وتطويره، ومن ثم إدخاله في مرحلة جديدة وأفقٍ آخر، وانطلاقاً من العلاقة العضوية الوشجية التي تربط تطوّر الفقه الشيعي ونضوجه بعناصر زمانية وظرفية مختلفة، كما وانطلاقاً من ظهور فقهاء مختلفين في حقب زمنية مختلفة... لم يسر الفقه الشيعي مساراً واحداً، ولم يبق ذا شكل واحد أو لون واحد، بل عرضت عليه مراحل متفاوتة وخضع لارتفاع وانخفاض في مجمل وضعه العام، فشهدنا فيه مراحل ركود، كما لاحظنا فيه مراحل تألّق وإبداعية.

والذي لا تردد فيه أن الفقه الشيعي في القرنين الخامس والسادس الهجريين مرّ بمراحل حساسة جداً، بل أكثر مرحلة من مراحل حساسية وخطورة، فقد برز في هذين القرنين وجهان لهذا الفقه تألّقا في سمائه، وكانت بينهما امتيازات واختلافات، ففي القرن الخامس

أخذ الفقيه اللامع والمجدّد المعروف الشيخ أبو جعفر الطوسي بزمام الفقه نحو تكامله وتطوّره، فكان الفقه في عصره وعلى يديه قد بلغ أوجه، ونال منتهى مآربه ومقاصده، إلا أنّ القرن السادس الهجري أرخت عليه سحابة الركود النسبي ظلالها فظلت جسمه بأكمله، مما وضعه في حالة لا متوازنة ولا مرغوبة، وقد كان هذا الوضع ينادي على الدوام على مضحين وفقهاء أحرار لكي يهبوا لنصرة الفقه والاستعجال في نهضته من جديد، ليعيدوا ضخّ الروح فيه بعد أن لم يكن قد بقي منه سوى رفقٍ أخير.

وفي هذه الأوضاع بالذات هبّ الشيخ ابن إدريس الحلّي معلناً صرخته المدوية، ليقوم بعزم وإرادة فولاذيين، وبتوضيحية لا نظير لها، قيامةً واحدةً متصدياً ومواجهاً أشكال الجمود والجلمود، ومناهضاً محارباً ألوان الركود والخمول، معلناً صيحة لبيك للفقه الشيعي الذي استنصره لإنقاذه.

من هنا يبدو هذا الدور في ابن إدريس أهم الأدوار، وهذا المقطع هو أهم معالم حياته وأبرز مظاهر خدماته للفقه الشيعي، فهذا الدور الكبير الذي اضطلع به الحلّي كان باعثاً لتحرّر الفقه الشيعي من أزمة الركود التي أصابته، وعودته لممارسة دوره في ذاته بغية مواصلة طريقه في الرقي والتطوّر والتكامل، وهذا الدور الخطير والحساس هو ما شهِرَ اسم ابن إدريس ساطعاً في التاريخ المظلم للفقه الشيعي آنذاك، وخلده...

من هنا سوف نسعى في هذه المقالة لمتابعة الدور البارز الذي لعبه هذا الفقيه الكبير في تطوّر الفقه الشيعي، وإجلاء هذا الدور وتحديد معالمه، ولذلك نجد أنفسنا مضطرين لرسم صورة إجمالية عن وضعية الفقه الشيعي منذ عصر التدوين وحتى زمان ابن إدريس، ونُعقب ذلك

بتقديم مسرد بشواهد وأدلة تؤكد ظاهرة الركود النسبي لهذا الفقه في عصر الحلي، محللين الأسباب والعوامل التي أدت إلى هذا الركود، ليبدو لنا بعد ذلك - وبوضوح - الدور الذي قام به جديراً ابن إدريس الحلي في كسره هذا الطوق المحكم، والخناق القاتل الذي ضرب مفاصل الفقه الشيعي آنذاك.

بعد ذلك نحاول التماس أبرز الإبداعات التي قدمها الحلي في الفقه، ثم نعمد عقبه لرصد تأثيراته على الفقهاء اللاحقين عليه، وذلك عبر جولة بحثية تطالع الأرضيات والعقبات التي كان تأثير الحلي على تماسٍ معها.

الفقه الشيعي حتى عصر ابن إدريس:

سيطر على الفقه الشيعي قبل ابن إدريس الحلي اتجاهان رئيسيان بدياً واضحين في تاريخ هذا الفقه، يمكننا أن نسمي الفقه الناتج عنهما بالفقه الروائي، والفقه الاستدلالي، ونشير هنا إلى تحليل بنية هذين الفقهيين، وأبرز الشخصيات العلمية التي ظهرت فيهما، كما وأهم النتائج الفكرية التي انبثقت عنهما أيضاً.

١- الفقه الروائي أو الفقه المنصوص:

الفقه الروائي أو الفقه المنصوص هو الفقه الذي يقوم بعرض النصوص والروايات - بعد تمحيصها سندياً وتمييز صحيحها من فاسدها - بوصفها فتاوى، أو يقوم بعرض الفتاوى على شكل نصوص وروايات حرفية.

ولا يلعب الاستدلال والتفريع في هذه النزعة الفقهية دوراً مهماً، فهذا الفقه - في الواقع - ليس سوى تلك النصوص والروايات بعينها وهي تتحدث عن الأحكام الشرعية، من هنا كانت بعض المصنفات

الفقهية من هذا النوع مصدراً للفقهاء اللاحقين بوصفها متون روايات^(١).

وقد سرت هذه النزعة إلى الفقه الشيعي منذ بدايات القرن الرابع الهجري، وأخضعت - لفترة زمنية - الفقه كله والفقهاء الشيعة لتأثيراتها، تاركة فيهم بصمات واضحة.

ومن أوائل الفقهاء الذين شقوا طريق هذه النزعة النصية يمكننا ذكر الفقيه المحدث علي بن الحسين موسى بن بابويه^(٢)، فقد قدم ابن بابويه بكتابته كتاب (الشرايع) المعروف برسالة ابن بابويه أنموذجاً يحتذى للفقهاء اللاحقين له، وقد نجح ابن بابويه في ذلك، فقد صنف كل من الشيخ الصدوق في كتابيه (المقنع) و(الهداية)، والشيخ المفيد في كتاب (المقنعة)، والشيخ الطوسي في كتاب (النهاية) وفقاً لنهج ابن بابويه وطريقته، والذي يبدو أن آخر كتاب شيعي صنف وفق هذا المنهج كان كتاب (النهاية) للطوسي.

٢- الفقه الاستدلالي أو الفقه التفريعي:

يقصد بالفقه الاستدلالي ذاك الفقه الذي يتخطى فيه الفقيه دائرة نقل الأحاديث بوصفها فتاوى، ليلج مرحلة من الاجتهاد والاستنباط، فيستخرج المسائل الشرعية من مصادرها المعرفية، وأدلتها، وقد ازداد

(١) ومن نماذج ذلك ما يمكننا الإشارة إليه من كتاب (الشرايع) المعروف برسالة ابن بابويه حيث يكتب الشهيد الأول عن هذا الكتاب فيقول: «وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابن بابويه (ره) عند إعواز النصوص، لحسن ظنهم به، وأن فتواه كروايته، وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم»، انظر: ذكرى الشيعة، ص ٤ - ٥، وراجع: عبد الله أفندي، رياض العلماء، ج ٤، ص ٦ - ٧.

(٢) يكتب أبو علي ابن الشيخ الطوسي، المعروف بالمفيد الثاني: «إن أول من ابتكر طرح الأسانيد، وجمع بين النظائر، وأتى بالخبر مع قرينه علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه... ورأيت أن جميع من تأخر عنه يحمد طريقه فيها، ويعول عليه في مسائل لا يجد النص عليها، لتفقهه وإمامته، وموضعه من الدين والعلم». راجع: رياض العلماء، ج ٤، ص ٦.

الاهتمام بهذا المنهج تدريجياً على أثر الابتعاد الزمني عن عصر الحضور وطول فترة الغيبة، حتّى غدا المنهج السائد في الفقه الشيعي لاحقاً.

ويمكن لنا أن نعدّ الحسن بن أبي عقيل العماني وابن الجنيد الإسكافي من أوائل الفقهاء في هذا المجال، فقد بذلوا جهوداً مضيئة مدخلين الفقه الشيعي في مرحلة جديدة، ومقحمينه عالم التأمل والتعميق والاجتهاد، فقد ضمّن الحسن بن أبي عقيل منهجه هذا في كتابه الموسوم بـ (المستمسك بحبل آل الرسول)، طارحاً آليات تتسم بالجدة والحداثة، وسرعان ما اعتلى هذا الكتاب مكانةً شامخة، ليصبح - فيما بعد - مرجعاً يستند إليه الفقهاء اللاحقون.

وإضافةً إلى ابن أبي عقيل، لعب ابن الجنيد الإسكافي دوراً بارزاً أيضاً في دفع الفقه الاستدلالي خطوات ملحوظة إلى الأمام، وذلك بتدوينه كتابيه: (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة)، و(الأحمدي في الفقه المحمدي)، ورغم أن المنهج الفقهي لابن الجنيد كان قد تعرض في وقته لموجة من النقد، بل لاثّهام صاحبه باتّباع أو الترحيب بنظريات في المنهج الاجتهادي تعود إلى الرأي والقياس... مما أدّى إلى عدم ظهور ردّة فعل مؤيّدّة له... إلا أن القرون اللاحقة ساهمت في المزيد من انتشار هذا النمط الاجتهادي وترسيخه، مما أعاد آراء ابن الجنيد إلى الواجهة، وجعلها محلاً لاهتمام العلماء والفقهاء.

وبعد هذين الفقيهين البارزين، لمع نجم الشيخ المفيد في سماء الفقهامة والاجتهاد الشيعي، فقد خاض المفيد مجال الاجتهاد الفقهي على خلفية ميّالة للموضوعات الكلامية والعقلية، مما جعله يلقي بظلال الاستدلال والمنهج العقلي على الفقه الشيعي أكثر من ذي قبل. وقد خاض الشيخ المفيد صراعاً مريراً مع الاتجاهات القشرية

والسطحية في الفكر الشيعي، ودخل معترك النقد والنقاش ضدّ مناهج أهل الحديث، عبر تسنّمه كرسيّ التدريس، وتربيته تلامذةً بارزين في مدرسته الفقهية من جهة، وتدوين نتاجه الفقهي على شكل مصنّفات متعدّدة من جهة أخرى، وبذلك منح المفيد مزيداً من التكامل والنمو لنزعة الفقه الاستدلالي في المناخ الشيعي.

وقد كان كتابه (المقنعة) من نتاجاته الهامة، كما كان البارز منها أيضاً كل من كتاب (الأعلام) و(أحكام النساء)، و(الأشراف) أيضاً، وقد كانت للمفيد نتاجات أصولية مدوّنة إلى جانب التراث الفقهي، تمثّلت في كتابه (التذكرة بأصول الفقه).

ولم تغب شمس المفيد حتى سطعت من الأفق شمس تلميذه المبرز السيد المرتضى علم الهدى، فقد نشر علم الفقاهة والاستنباط خفاً، وقد خرّج المرتضى عدداً من التلامذة الهامّين كان من أبرزهم الشيخ الطوسي نفسه، وقد شكّل كتابه الأصولي (الذريعة إلى أصول الشريعة) أوّل كتاب أصولي جامع بعد كتاب المفيد في الأصول، كما قدّم مساهمات جادة ومؤثّرة في تطوير الفقه الاستدلالي، ضمّنها كتبه الفقهية مثل: (الانتصار)، و(مسائل الخلاف)، و(المسائل الناصريات)، و(جمل العلم والعمل).

وبغروب شمس المرتضى عن ساحة الاجتهاد والفقاهة، سطعت شمس تلميذه المشهور وأبرز فقيه حتى زمانه، الشيخ أبي جعفر الطوسي، ليؤسّس مرحلة جديدة في تطوّر الفقه الشيعي، وقد حظي الطوسي بامتياز الرئاسة العلمية والاجتهادية للشيعه، كما اعتلى كرسيّ التدريس وتربية جيل من التلامذة، فكّون بذلك نقطة مفصليّة في تاريخ تطوّر الفقه الشيعي.

وقد كتب الشيخ الطوسي كتاب (النهاية) على نهج الفقه المنصوص

في ظل ظروفٍ حرجةٍ يتحدّث هو عنها في مقدمة كتابه (المبسوط)^(١)، حيث يحكي لنا عن تحفّظ بالغ كان مسيطراً على الكثير من العلماء إزاء حتّى تغيير ألفاظ متون الروايات في مقام الفتوى وتدوين الفقه، وكشّح بالوجه ظاهر عن أيّ محاولة لممارسة اجتهادٍ أو تفريع في الفقه الشيعي، ورغم تأليفه للنهاية، إلا أنّه كان يهيء الظروف تدريجياً، ليدوّن في نهاية عمره كتابه القيم (المبسوط) الذي يعدّ أوّل وأكبر كتاب فقهي تفريعي حتى زمانه.

ولم يقف الطوسي عند هذا الحدّ، بل خاض غمار الفقه المقارن أو فقه الخلاف، وذلك بتأليفه كتاب (الخلاف)، مستدلاً فيه على أحقيّة آراء الفقه الشيعي، عبر استعراضه وشرحه أقوال الفقه الشيعي والسني، كما دوّن - إلى جانب ذلك - كتابه الشريف (عدّة الأصول)، والذي يعدّ ثاني كتاب جامع في علم أصول الفقه الشيعي إلى زمانه.

وقد أدّت الهيبة العلمية للشيخ الطوسي، والتحوّل المذهل الذي أحدثه في تطوّر الفقه الشيعي إلى سيطرة كاريزما الطوسي وأفكاره على الفقهاء الشيعة الذين أتوا بعده، فلم يظهر إلى قرابة قرنٍ كاملٍ من الزمن أيّ فقيهٍ شيعي يتناول آراء الطوسي بنقدٍ موسّع وشامل، وقد أدّى هذا الوضع إلى تخيير حالةٍ من الركود النسبي على الفقه الشيعي، وتوقّف هذا الفقه في مسيرته التكامليّة التي كانت بلغت ذروتها في عصر الشيخ الطوسي.

وفي هذا العصر بالذات ظهر فقيه بارز وحرّ، صاحب رأي ونظر جديد، تمثّل في ابن إدريس الحلي، ليواجه - وبشدةٍ ملوّها الجرأة

(١) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج ١، ص ٢، يقول: «لأنهم أنفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتّى أنّ مسألة لو غير لفظها، وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم، لعجبوا منها، وقصر فهمهم عنها».

العلمية - ظاهرة الركود والمراوحة هذه، وليضع قدمه راسخة في ساحة الاجتهاد والفقاهة.

تحطيم الركود الفقهي ومحاربة الجهل والتقليد:

أهم أدوار ابن إدريس وأبرزها في تطور الفقه الشيعي تحريره من الخمود والخموم والركود، من هنا - ولكي نوضح أبعاد هذا الدور وتأثيراته - يلزمنا تقديم أجوبة وافية ومنطقية لجملة استفسارات حساسة، أبرزها:

هل صحيح ما يقال من أن الفقه الشيعي قبل ابن إدريس قد مُني حقاً بركودٍ وتوقفٍ سيطر عليه طويلاً؟

وإذا كان الجواب إيجابياً، فما هي الأدلة والشواهد على هذا الزعم؟

وهل كان هذا الركود مطلقاً وعماماً ومحضاً، أم كان ركوداً نسبياً؟

ما هو بالضبط دور ابن إدريس ونشاطه في كسر حالة الركود هذه؟ وماذا فعل إزاءها؟

١- الركود الفقهي، الأدلة والشواهد:

رغم أن ميزان الركود ونوعيته أمرٌ قابل للنقاش، إلا أن الذي يبدو لنا هو أن أصل وجود حالة من التوقف والركود في المرحلة التي أعقبت وفاة الشيخ الطوسي حتى عصر ابن إدريس أمر لا نقاش فيه، ولا مجال لإنكاره، وهناك العديد من الشواهد والأدلة التاريخية المؤكدة لذلك مما سنشير إلى بعضه كالتالي:

١-١ - كلمات الفقهاء والمؤرخين اللاحقين لعصر ابن إدريس:

نقرّ - بدايةً - أن كلمات الفقهاء وأصحاب التراجم وخبراء التاريخ لا تدلّ كل واحدةٍ منها - على حدة - على مدّعانا، ولا تقويّه بما فيه الكفاية، إلا أن مراكمة هذه النصوص الشاهدة، سيما منها تلك

الصادرة عن فقهاء بارزين يقارب عصرهم عصر ابن إدريس، وكذلك المترجمون المعتمدون... يمكنها أن تؤكد لنا حكايتها عن واقع مسلم مفروغ منه، لا أقل من صيرورتها شاهداً قوياً على ذلك.

أ- السيد ابن طاووس: ينقل السيد رضي الدين بن طاووس عن جدّه ورّام بن أبي فراس عن أستاذه سديد الدين محمود الحمصي: «أن لم يبق للإماميّة مفتي على التحقيق، بل كلّهم حاكٍ، وكان ذلك الزمان فيه جماعة من أصناف العلماء، وليس في وقتنا الآن من يقاربهم في تلك الأشياء»^(١).

ب- المحدث البحراني: يكتب الشيخ يوسف البحراني يقول: «كل من كان في عصر الشيخ أو من بعده، إنّما كان يحذو حذوه غالباً، إلى أن انتهت النوبة إليه [ابن إدريس]»^(٢).

ج- الشيخ حسن صاحب المعالم: ينقل صاحب المعالم عن والده الشهيد الثاني: «أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ [الطوسي] كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له، لكثرة اعتقادهم فيه، وحسن ظنهم به، فلمّا جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه، فحسبوا شهرةً بين العلماء»^(٣).

د- صاحب تاريخ الحلة: يرى يوسف كركوش الحلي أنّه لم يبق الكثير لكي تنعدم كلياً روح الاجتهاد، وتُحمى إلى الأبد، كان قد بقي فيها رمقٌ بسيطٌ فحسب، كانت روح الاجتهاد والاستنباط على مقربة شديدة من التلاشي والاضمحلال، لقد كان ذلك - عند كركوش -

(١) السيد ابن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة، ص ١٨٥.

(٢) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٣) حسن بن زين الدين، معالم الدين، ص ١٧٦.

ناتجاً عن حسن ظنّهم بالطوسي، واعتقادهم الشديد به^(١).

والذي يبدو من بعض المصادر أن الفقهاء اللاحقين على الشيخ الطوسي لم يتابعوه في آرائه الفقهية فحسب، فلم يقدّموا فيها كلاماً جديداً، بل إنهم تابعوه أيضاً في آرائه غير الفقهية، مثل آرائه في علم الرجال وعلم الدراية، يقول الشهيد الثاني في كتاب (الدراية): «فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ [الطوسي] على وجه يجبرُ ضعفه ليس بمتحقّق، ولَمّا عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية، جاء مَنْ بعده من الفقهاء واتّبعه منهم عليها الأكثر تقليداً له، إلا من شذَّ منهم، ولم يكن فيهم من يسبُر الأحاديث، وينقّب على الأدلة بنفسه سوى الشيخ المحقّق ابن إدريس، وقد كان لا يُجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً، فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمرٍ ما رأوه في ذلك، لعلّ الله تعالى يعذرهم فيه، فحسبوا العمل به مشهوراً، وجعلوا هذه الشهرة جابرةً لضعفه»^(٢).

١- ٢- كلمات ابن إدريس في السرائر، ومناخ تأليف الكتاب:
إذا أخذنا كتاب (السرائر) نفسه، والمناخ الذي كان حاكماً عليه مادة لدراستنا ومطالعنا، أمكننا - إلى حدّ جيد - فهم المناخ الذي كان مسيطراً على الفقه الشيعي آنذاك، ذاك المناخ الخمولي الراكد، لأن ابن إدريس بوصفه ردة فعلٍ على هذا الجو المتحكّم بالفقه قد ملأ كتابه (السرائر) - سيما في المقدمة - تصريحاً بالتصميم والمواجهة أمام نزعات الجمود والتقليد والاتباع، ورفض الإبداع، والقلق من الابتكار والتجديد، واللامبالاة إزاء العلم والمعرفة وحقوقهما.

(١) يوسف كركوش الحلي، تاريخ الحلة، ج٢، ص ٥٢.

(٢) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، ص ٩٣.

١- ٣- عدم ظهور فقهاء مفصلين:

الملاحظ في مسيرة الفقه الشيعي قبل الطوسي وبعد الحلبي أن هناك ظواهر متشابهة كانت تحصل، ففي كل مرحلة لهذا الفقه ظهرت أسماء فقهية لامعة، أبدعت نتاجاً فقهياً هاماً، وخرجت تلامذة بارزين، فوفت بدورها في تطوير الفقه الشيعي على الدوام، ومن أمثلة ذلك الشيخ المفيد نفسه، وكذلك السيد المرتضى من بعده، وما تركاه من نتاجات مهمة جداً في الفقه والأصول، وكذلك الشيخ الطوسي بعدهما، وهو تلميذ المرتضى وتربيته، حيث بلغ تأثيره على تطوّر الفقه الشيعي الذروة والنهاية.

وهذا ما نلاحظه تماماً - أيضاً - بعد ابن إدريس، فبعد مضي فترة قصيرة جاء المحقق الحلبي، ومن بعده العلامة الحلبي، ومن بعدهما الشهيديان الأول والثاني، وقد كان لكل واحدٍ منهم دوره ومساهمته في تطوير الفقه الشيعي، وإدخاله في مرحلة جديدة.

أمّا إذا رصدنا الفترة الفاصلة ما بين الشيخ الطوسي وابن إدريس الحلبي، فإننا لا نجد في أوساط تلامذة الشيخ الطوسي ولا بقيّة الفقهاء البارزين شخصية قفزت بالفقه الشيعي خطوات تطوير إلى الأمام بما قدّمته من نتاجات وآثار، وكأنّ سلسلة الفقهاء التجديديين قد انقطعت في هذه الحقبة من عمر الفقه الشيعي، ورغم أنّ الشيخ الطوسي كان أشهر وأبرز فقيه شيعي إلى عصره، إلا أننا لم نلاحظ في الجيل اللاحق عليه، والذي تتلمذ على يده، شخصاً بمستواه أبداً، فلم تظهر شخصية من هذا النوع في تلك الفترة، والذي حصل أنّ الفقهاء الذين ظهوروا بعده كانوا مأسورين لمدرسته وأفكاره تماماً، الأمر عينه الذي أدّى إلى سيطرة حالة الخمود والركود على الفقه الشيعي آنذاك.

١- ٤- نزعة التدوين غير الفقهي، وعدم تدوين نتاج فقهي رئيسي: الذي يبدو من مطالعة تاريخ الفقه والفقهاء في مرحلة ما بعد الشيخ الطوسي ودراسة المصنفات التي دونت فيها، أن بعض الفقهاء كان ينزع إلى التدوين في موضوعات غير فقهية أكثر منه في المجال الفقهي، من هنا تركت لنا تلك المرحلة آثاراً هامة وبارزة في الفروع العلمية الإسلامية الأخرى مثل التفسير والكلام.

ومن نماذج هذا الواقع، يمكن ذكر فقهاء من أمثال أبي الفتوح الرازي، والعلامة الطبرسي، وابن شهر آشوب المازندراني، الذين تركوا نتاجات مثل: تفسير أبو الفتوح، ومجمع البيان، ومناقب آل أبي طالب أو معالم العلماء.

من جهة أخرى، يلاحظ على الفقهاء الذين كتبوا في المجال الفقهي أنهم لم يقدموا نتاجات مليئة بالاستدلال، ولا آثار مفصلة تُحدث تحولاً أو انعطافاً في مسيرة الفقه، وهذه الدعوى تثبت عند مراجعة وتحليل النتاجات الفقهية لتلك المرحلة، وهي نتاجات نحاول هنا استعراضها بشكل موجز ومجمل:

١- الكافي في الفقه: وهو من مؤلفات أبي الصلاح الحلي، الذي درس عند الشيخ الطوسي، وحضر مجالسه، كما كان قد درس عند السيد المرتضى أيضاً^(١)، والذي يتضح - بعد دراسة هذا الكتاب وتحليله - أنه مصنف في الفتوى، ونادراً ما يلاحظ ممارسة فعل استدلال في فيه.

٢- مهذب ابن البراج: وهو كتاب متمحّض في إبداء الفتوى، لا

(١) رجال الطوسي، ص ٤٧٨، لقد كان الحلي تلميذاً - بشكل أساس - عند السيد المرتضى، كما كان ممثلاً له ووكيلاً في حلب، إلا أنه - مع ذلك - كان معاصراً للشيخ الطوسي، وقد توفي قبله، وبناءً على ما قاله الشيخ الطوسي في رجاله فإن الحلي قد استفاد أيضاً من درس الشيخ الطوسي.

استدلال فيه أبداً.

٣- المراسم في الفقه الإمامي: وهو من تأليف حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقب بسلاّر، وقد خلى هذا الكتاب تماماً من الاستدلال، رغم أنه اشتمل على تبويب مميز للأحكام والفروع، وترتيب يستحق الإعجاب.

٤- الوسيلة إلى نيل الفضيلة: وهو من مصنفات ابن حمزة الطوسي، وهو يشابه - تماماً - كتاب (المهذب) لابن البراج الطرابلسي في كونه لبيان الفتاوى فقط.

٥، ٦- جواهر الفقه وغنية النزوع: يمثل هذان الكتابان - من زاوية البعد الاستدلالي - أهم الكتب المصنفة في تلك المرحلة، فالكتاب الأول صنّفه ابن البراج الطرابلسي، ويتكوّن من مجموعة من الأسئلة والأجوبة الفقهية في الأبواب المختلفة، ويبين مؤلفه فيه أجوبته عن كل سؤال مرفقاً إياها بالدليل عليها، ويعتمد في استدلاله بشكل أساسي على الإجماع، كما يستحضر إلى جانبه الآيات، والروايات، والأصول العملية المتوفرة.

أما الكتاب الثاني - أي (غنية النزوع) - فهو من مصنفات أبي المكارم بن زهرة، وهو كتاب استدلاي، اعتمد فيه مؤلفه في ٦٥٠ موضع على الإجماع^(١)، وفي ٢٥٠ على الآيات القرآنية^(٢)، لكن مع ذلك كلّه لا يمكن لنا مقارنة هذين الكتابين بكتاب (السرائر)، فإنّه لا يلاحظ فيهما أي نوع من الإبداع والابتكار والتجديد في الآراء والمنهج، وإنما يمثلان - بشكل أساسي - آراء وفتاوى الشيخ الطوسي عينها، والفقهاء الذين سبقوه من أمثال السيّد المرتضى علم الهدى.

(١) جعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، المقدمة، القسم الثاني، ص ٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

١- ٥- عدم وجود ظاهرة نقد موسّع لآراء الشيخ الطوسي:
 إن وجود تحول وتجديد في أيّ مجال علمي رهين غالباً بنقد الموروث السابق، ذلك أنّ نقد الموروث السابق يمكنه أن يجعلنا نقف على النواقص المستكنّة فيه، الأمر الذي يستتبع تكميله وترميمه وإضافة الجديد إليه.

وهذه القاعدة عينها تجري على علم الفقه جريانها على غيره من العلوم، إلا أنّ ذلك الأمر الهام لم يحصل في تلك الفترة التي تلت الطوسي، فلم نجد كتاباً فقهياً يمارس نقداً مركزاً وشاملاً لمواقف الطوسي وآرائه، وهذا ما خيم على الفقه الشيعي، إلى أن جاء ابن إدريس الحلّي وألّف كتاب (السرائر) الذي حقّق فيه هذه الخطوة الهامة لدفع مسيرة الفقه إلى الأمام.

٢- ميزان الركود الفكري ونوعيته:

استطعنا - إلى هنا - تقديم مجموعة من الأدلّة والشواهد التاريخية - إجمالاً - على سيطرة حالة من الركود على الفكر الشيعي بعد الشيخ الطوسي، لكن السؤال: هل كان هذا ركوداً مطلقاً محضاً مستوعباً، أم كان ركوداً نسبياً محدوداً؟

خلافاً لما يتصوره بعض الكتّاب المعاصرين، وما يبالغون به، لم يكن هذا الركود مطلقاً أبداً، فلم يكن الأمر قد بلغ حدّاً لا ينبس فيه أحدٌ على الإطلاق ببنت شفة فيما يخالف آراء الطوسي ووجهات نظره، فالذي وجدناه أنّ الكتب الفقهية الصادرة في الفترة الفاصلة بين الطوسي وابن إدريس اشتملت على مواقف تخالف الطوسي، وإن كانت هذه الظاهرة فيها محدودة، والأنموذج الأبرز لذلك ابن البرّاج الطرابلسي، حيث لاحظناه يحكم على خلاف رأي الشيخ الطوسي

أحياناً، بل على خلاف رأي المشهور، كما أن ابن حمزة الطوسي، والقطب الراوندي، وابن زهرة الحلي كانوا كذلك، ولو بنسبة أقل من ابن البراج^(١).

لكن رغم ذلك، لا شك عندنا في سيطرة حالة من الخمود والركود على الفقه الشيعي وفق ما بيناه.

٣- عوامل الركود بعد الطوسي، نقد ودراسة:

لكل ظاهرة أسبابها وعواملها التي يساعد تحليلها على الخروج باستنتاجات نهائية وعرض تصوّرات علمية حولها، إن الركود الفقهي النسبي الذي أعقب وفاة الشيخ الطوسي كانت له - هو الآخر - عوامل وأسبابه، ونحاول هنا الإشارة إلى بعض هذه الأسباب:

٣-١- المكانة العلمية المرموقة للشيخ الطوسي:

لاشك أن الشيخ أبا جعفر الطوسي كان أبرز نجم فقهي شيعي حتّى القرن السابع الهجري، لقد كان بحق شيخ الطائفة كما يسمّى، فقد قدم الطوسي إبداعات كبيرة في بعض فروع المعرفة الدينية من بينها: علم الكلام، والتفسير، وأصول الفقه، والرجال، والحديث، وقد كان الشخصية الأهم والأرقى في عصره في هذه العلوم والمعارف.

(١) لمزيد من الاطلاع على الآراء المخالفة للشيخ الطوسي ومشهور الفقهاء، يمكن مراجعة كتاب (مختلف الشيعة) للعلامة الحلي، ومن نماذج ذلك مخالفت ابن البراج للمشهور والشيخ الطوسي، راجع: مختلف الشيعة، العلامة الحلي، ج١، ص٢١٩، ٣٠٥، ٣٤٦، وج٢، ص٥٥٢، ٥٦٥، وج٣، ص١٠١، ١٣٩، ١٦١، ١٨٨، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٧١، وج٥، ص٧٥، ٢١٧، ٢٢٠، وج٦، ص١٠٣، وج٧، ص٢٠٩، وللاطلاع على آراء ابن حمزة والقطب الراوندي المخالفة راجع: المصدر نفسه، ج٢، ١٥٧، ٢٥٦، ٢٣٥، ويراجع أيضاً في مخالفة ابن زهرة في آرائه الأصولية لآراء الشيخ الأصولية كتاب المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، ص٧٤، ومحمد إبراهيم جناتي، أدوار اجتهاد، ص٢٧٦.

ومن نماذج ما نقول استلامه كرسيّ التدريس الكلامي في بغداد، والذي كان الخليفة العباسي السنّي المذهب يمنحه لأبرز علماء العصر في هذا العلم^(١)، وقد كان يحضر درسه حوالي ثلاثمائة شخص من الشيعة، وعدد كبير من أهل السنّة أيضاً^(٢).

إضافةً إلى ذلك، تسنّم الطوسي منصب الزعامة الشيعيّة في عصره، وأسس الحوزة العلمية الشيعية في النجف، تلك الحوزة التي بلغت من العمر حتّى الآن حوالي ألف عام.

أما على الصعيد الفقهي الذي نبهته فعلاً، فقد كان الطوسي رأس الهرم في عصره، وأعلم الفقهاء في ذلك الزمان، وقد أحدث - بكتاباته الفقهية - تحولاً ملحوظاً في هذا العلم، ويعدّ الطوسي مؤسس الفقه التفريعي والاجتهاد المطلق في تاريخ الفقه الشيعي، كما يعدّ كتابه (المبسوط) أول مصنّف شيعي في هذا المجال، وهو يشهد شهادة صادقة على المدعى هنا، وقد زاد الطوسي من اهتمامه بالفقه المقارن، وألّف كتابه (الخلاف)، وهو كتاب لم يكن ليتوفر مثله أبداً إلى ذلك الزمان بجامعيّته واستيعابه، لا في الوسط الشيعي، ولا في الوسط السنّي، فقد كان بحقّ إبداعاً من إبداعاته^(٣).

هذا المقام الممتاز والمنزلة الفريدة البارزة صنعت من الشيخ الطوسي رجلاً عظيماً مقدّساً، لا يخطئ ولا يشتبّه، بل إن تقديسه وتعظيمه وتبجيله بلغ في النهاية حدّاً مهولاً اعتبر فيه كتابه (النهاية) مؤيداً - وفق رؤيا - تأييداً كاملاً من الإمام علي بن أبي طالب (ع)، وادّعي أن

(١) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٩، ص١٥٩.

(٢) الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، مقدّمة الناشر، ص٦.

(٣) راجع: السيد رضا الصدر، «مقام فقهي شيخ طوسي درسه كتاب بر أرج وي: نهاية، خلاف،

مبسوط»، هزازه شيخ طوسي، ج١، ص٤١٢.

الإمام (ع) قد شهد في عالم الرؤية بصحة هذا الكتاب بتمامه وكماله، وبصواب فتاوى الطوسي فيه^(١).

لقد سيطرت آراء الطوسي وأفكاره سيطرةً عظيمةً على الجوِّ الشيعي برمته، حتّى أن تلامذة الطوسي أنفسهم والفقهاء الذين أتوا بعده لما أدركوا نجاحه الباهر، وشخصيته الفريدة، وانطلاقاً من حسن ظنهم الكبير به، وربما لخوفهم من مكانته وموقعيته وهيئته العلمية... لم يسمحوا لأنفسهم بنقد أفكاره نقداً موسّعاً، أو السعي للقيام بتحوّل ما أو تجديد ما في الفقه الشيعي، ولهذا غالباً ما وجدناهم مجرد نقلة لآرائه وأفكاره، وهو ما ساهم - بقوة - في إيجاد نوع من الركود في الفقه الشيعي.

٣-٢- هجرة الطوسي من بغداد إلى النجف:

يذهب الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره) إلى أنّ هجرة الشيخ الطوسي إلى النجف، وانقطاعه القهري عن بغداد إثر الفتنة التي وقعت فيها^(٢)، أدّى إلى خلق حالة من الركود العلمي بعده، لأنّ الشيخ الطوسي رغم فراغ البال وارتياح خاطر الذي أحسّ به بعد هجرته إلى النجف، ليكون أقدر هناك على التدريس والتحقيق في علوم أهل البيت (ع)، إلا أنّ ذلك كان سبباً في انفصاله عن الحوزة في بغداد، تلك الحوزة التي بلغت مرحلة النضج وتجاوزت مراحلها الأولى بمرور الزمن الطويل عليها، ومن هنا أسّس الطوسي حوزة النجف الجديدة الفتية، وكان من الطبيعي أن يتواجد في هذه الحوزة اليافعة طلاب حديثو عهد بالدرس

(١) لمزيد من الاطلاع على تفاصيل هذه الرؤيا، مع عشرة وجوه معارضة لها ومنكرة، يراجع:

حسن الصدر، نكاهي به آثار فقهي طوسي، يادنامة شيخ طوسي، ج٢، ص ٢٩٠ - ٢٩٧.

(٢) عام ٤٣٨هـ، وفي محلة الكرخ ببغداد، أحرقت مكتبة الشيخ الطوسي إثر نزاع ضار وقع بين

الشيعية والسنة، الأمر الذي أجبره على مغادرة بغداد والهجرة إلى النجف.

والتحصيل العلميين، الأمر الذي جعل مجال الإبداع والخلاقية أقلّ، مما أدّى في نهاية المطاف، إلى حرمان الفقه الشيعي المستوى المطلوب من الرشد والنموّ والنضوج^(١).

إلا أنّ بعض الباحثين ناقش في هذا العامل، واستدلّ بأنّ الشيخ الطوسي كان قد كتب مؤلفه الكبير والهام فقهياً - ألا وهو كتاب (المبسوط) - عندما كان في النجف الأشرف، وإذا كان المناخ العلمي وأرضية النضوج الفكري ما تزال غير مهیئة في النجف، فإن تدوين هذا الكتاب في ذلك المناخ كان يفترض أن يبدو أمراً عجيّباً^(٢).

والذي يبدو، أنّ الشيخ الطوسي لم تدم إقامته - إلى وفاته - في مدينة النجف أكثر من اثني عشر عاماً (٤٤٨ - ٤٦٠ هـ)، كما أنّ كتاب (المبسوط) كان آخر مصنّفات الفقهية، والمفترض أن يكون قد كتبه بعد مروره بمراحل النضج والاختمار العلميين، وبعد سنين مديدة في التدريس والبحث والتحقيق... وإذا أخذنا ذلك كلّه بعين الاعتبار أمكننا القول بأنّ كتاب (المبسوط) جاء حصيلة سنين من التجارب العلمية والتأملات الفكرية التي كانت قد حصلت قبل هجرة الطوسي من بغداد إلى النجف، وهذا يعني أنّ المحيط العلمي في النجف لم يكن مهماً جداً، ولا ذا دور رئيس بالنسبة للطوسي في تدوين كتاب (المبسوط).

وبناءً عليه، فما طرحه الشهيد الصدر (قدس سره) يمكن اعتباره عاملاً من عوامل الركود الذي حصل في الفترة التي تلت وفاة الطوسي.

(١) راجع: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص ٦٣ - ٦٦.

(٢) جعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، ص ٣٠١.

٣-٣- الركود العلمي في الوسط السنّي:

يذهب الشهيد الصدر (قدس سره) إلى أن الفقه الشيعي وعلم الأصول الشيعي لم يكونا منفصلين عن العوامل الخارجية المتصلة بهما والتي من جملتها الفكر السنّي، ذلك أن البحث الأصولي والفقهية عند أهل السنّة كان بناءً أقيم على أصولهم المذهبية التي لا يؤمن بها الشيعة، ولا يعتقدون بها، وهذا ما أدّى بالفقهاء الشيعة للعمل على تأسيس أصول فقه خاصّ بهم يطرحونه في المحافل العلمية والميدان المعرفي، ليمنحوا المعرفة الشيعية تكاملها ونضجها، وحيث أدّت حركة حصر المذاهب الفقهية عند أهل السنّة إلى مذاهب أربعة في القرنين الخامس والسادس الهجريين إلى ظهور حالة من الركود والتوقف في أوساطهم، أدّى ذلك تبعاً إلى اختفاء أحد العوامل النسبية المحركة للعلوم الشيعية، الأمر الذي أفضى بدوره إلى تعزيز ظهور حالة الركود في الوسط الشيعي أيضاً^(١).

وهذا العامل - رغم عدم إمكانية اعتباره عنصراً فعّالاً ورئيسياً في ركود علم الفقه الشيعي بعد الشيخ الطوسي - إلا أن ملاحظة ظاهرة السبات المعرفي في الوسط السنّي، وإدراك أنّه حقيقة تاريخية، وشيوع روح التقليد والاتباع في تلك المرحلة، كما أن ملاحظة التنافس السليم الذي كان قائماً بين الحياة العلمية الشيعية وأهل السنّة من جهة أخرى... كلّ ذلك يمكنه بتراكمه أن يكون عاملاً من عوامل هذه الظاهرة في المناخ العلمي الشيعي.

٣-٤- ضغوط الحكام وتشدّدهم في أمر الشيعة:

يذهب بعض الباحثين إلى أن السلطات الحاكمة على البلاد الإسلامية آنذاك، مثل: السلاجقة في العراق، والأيوبيّين في الشام

(١) راجع: محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٩.

ومصر، والغزنويين في الشرق، كانت تستخدم سياسة ظالمة حاقدة ضد الشيعة، وكانت تهدف بذلك إلى إبادة هذا المذهب والقضاء عليه كلياً، وترويج المذهب السنّي في المقابل، وقد تركّزت هذه الضغوط والتشديدات المهولة المتبعة على علماء المذهب الشيعي وأبناء هذه الطائفة أيضاً، وأدّى ذلك - تبعاً إلى خنق الظروف المناسبة والأجواء المساعدة على رشد الفكر الشيعي ونموّه، الأمر الذي أفضى في نهاية المطاف إلى سيطرة حالة الركود العلمي والفقهي على هذا المذهب ^(١).

وهذا العامل يمكن تأييده والانتصار له، انطلاقاً من ملاحظة الظروف التي كانت تحكم عموماً القرنين الخامس والسادس الهجريين، وما هناك من وقائع تاريخية حقيقية.

٣- ٥- النزعة الحديثية لدى بعض أعلام مدرسة الطوسي:

يعتقد بعض الباحثين المعاصرين بأن بعض تلامذة الشيخ الطوسي البارزين كان ينزعون منزعاً حديثياً، أي كانوا فقهاء محدّثين، وقد لعب ظهور هذا التيار في أوساط مدرسة الطوسي دوراً في ظهور حالة الركود والتوقّف الفقهيّين عند الشيعة، وقد ذكر من أمثلة هذا الفريق الشيخ حسن بن حسين بابويه القمي المعروف بـ (حسكا)، والذي كان نزيل بلاد الري، ومن المعلوم أنّ الحركة العلمية في مدينة قم وبلاد الري كانت تميل إلى اتجاه فقهاء أهل الحديث ^(٢).

والذي يبدو لنا أن اتجاه تلميذ من تلامذة الشيخ الطوسي ناحية أهل الحديث، مع كونه يعيش في منطقة خاصة من العالم الشيعي، تمثل مركزاً مهماً من مراكز العلم الشيعية، كل ذلك لا يمكن عدّه ذا دور رئيس في تكون مرحلة كاملة من مراحل الفقه الشيعي، بحيث يصح نسبته إلى ذلك.

(١) راجع: جعفر سبحاني، المصدر نفسه، ص ٢٩٨ - ٣٠٠.

(٢) عبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٢.

النتيجة:

إن العوامل المشار إليها - كما بينا - يشكّل كل واحد منها دوراً محدوداً في نشوء ظاهرة الركود، إلا أن بعض هذه العوامل كانت تأثيراته أبلغ من البعض الآخر، فلم يكن جميعها مؤثراً على وزان واحد، بل إن تأثير شخصية الطوسي من بين هذه العوامل يعدّ أساسياً وهاماً جداً، بحيث تبدو بقية العوامل غير قابلة للمقارنة والقياس مع هذا العامل، لأن بعض العوامل الأخرى ليس منحصراً في المجال الفقهي، فيما نلاحظ أن دور كاريزما الطوسي كان على تماس أكبر مع تطوّر الفقه الشيعي، وعلى علاقة خاصّة أيضاً، ومن هنا لاحظنا أن الحركات التي كانت تسعى لمواجهة ظاهرة الركود والوقوف في وجهها كانت تركّز جهودها على تفتيت هذا العامل، وتركّز نقدها على شخصية الطوسي أكثر من أي شيء آخر.

٤- ابن إدريس ودوره في كسر طوق الركود والسكونية:

أشرنا قبل قليل إلى أن العامل الرئيس في ظاهرة الركود العلمي كانت سيطرة أفكار وآراء الشيخ الطوسي على المناخ الفقهي الشيعي، إلى حدّ مضي قرن كامل من الزمان لم يفلت فيه الفقه والفقهاء من تأثير إبداعات الطوسي، الأمر الذي أفقدهم خصلة الإبداع والتجديد، وأعجزهم عن النجاح في تحرير الفقه من حالة الركود النسبي التي سيطرت عليه، ذلك أنّهم:

أ- إما لم تكن عندهم أفكار جديدة وآراء غضة طرية تتجاوز ما طرحه الطوسي في البحث العلمي.

ب- أو كانت عندهم مثل هذه الأفكار والآراء إلا أنّهم كانوا يخشون العواقب التي قد تنجم عن مخالفتهم لآراء الطوسي، نظراً للمكانة المرموقة التي كان يتمتّع بها بشكل استثنائي حتّى بعد وفاته.

ج- أو أنهم كانت تحكمهم حالة حسن الظن بالشيخ الطوسي، وبمقام رئاسته وزعامته، الأمر الذي جعل مخالفته في رأي علمي من وجهة نظرهم إهانةً له أو هتكاً لحرمة.

ومهما كان السبب والدافع، فقد سيطرت ظاهرة الركود المشوؤمة على الفقه الشيعي وتوقّف نموّه قرابة قرنٍ كاملٍ من الزمان، حتى جاء دور الفقيه المجدّد الحرّ ابن إدريس الحلّي.

كان ابن إدريس أوّل من سلّط معاول النقد الشامل والموسّع على نظريات الطوسي وأفكاره وآرائه^(١)، ولاشكّ أنه من أعمدة السلسلة الفقهية في مرحلة النقد، وفي تطوّر الفقه الشيعي، والقفز به خطوات بعد مرحلة الركود النسبي، من هنا يلاحظ أن العلماء الذين كتبوا في تاريخ الفقه والفقهاء اعترفوا بهذه الحقيقة التاريخية، ونذكر هنا كلمات ثلاثة من أبرزهم ليكون مجلّةً للصورة أكثر:

١- المحدث البحراني: «وهو [ابن إدريس] أوّل من فتح باب الطعن على الشيخ، وإلا فكلّ من كان في عصر الشيخ أو من بعده إنّما كان يحذو حذوه غالباً، إلى أن انتهت النوبة إليه»^(٢).

٢- آغا بزرك الطهراني: «مضت على علماء الشيعة سنون متطاولة وأجيال متعاقبة، ولم يكن من الهين على أحد منهم أن يعدو نظريات

(١) ابن إدريس أوّل من أقدم على ممارسة نقد شامل وموسّع لأفكار الطوسي، فيما اقتصر جهود الفقهاء السابقين عليه في مجال نقد مدرسة الطوسي على تسجيلهم ملاحظات جزئية هنا أو هناك، من أمثال ابن البراج، وابن زهرة، وابن حمزة، والقطب الراوندي، من هنا يعدّ ابن إدريس أوّل ناقد مستوعب لأراء الطوسي، لا أنّه أوّل ناقد لأراء الطوسي على الإطلاق، وبناءً عليه فما قاله بعض الباحثين من أنّ ابن إدريس كان أوّل ناقد للطوسي ليس صحيحاً، إلا إذا فسرناه بما قلناه بأنّه الناقد الأوّل الذي استوعب في نقده مجمل مدرسة الطوسي، وإلا فاعتبار ابن إدريس أوّل ناقد على الإطلاق فيه شيء من المبالغة، أو أنّه ناشئ عن عدم القيام بتحقيق دقيق في تاريخ الفقه.

(٢) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ٢٧٦.

شيخ الطائفة [الطوسي] في الفتاوى، وكانوا يعدّون أحاديثه أصلاً مسلماً ويكتفون بها، ويعدّون التآليف في قبالها، وإصدار الفتوى مع وجودها تجاسراً على الشيخ وإهانةً له، واستمرت الحال على ذلك حتّى عصر الشيخ ابن إدريس، فكان - أعلى الله مقامه - يسمّيهم المقلّدة، وهو أوّل من خالف بعض آراء الشيخ وفتاواه، وفتح باب الردّ على نظريّاته، ومع ذلك، فقد بقوا على تلك الحال، حتّى أنّ المحقّق وابن أخته العلامة الحليّ ومن عاصرهما بقوا لا يعدّون رأي شيخ الطائفة»^(١).

٣- الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره): «وكانت بداية خروج الفكر العلمي عن دور التوقّف النسبي على يد الفقيه المبدع محمد بن أحمد بن إدريس المتوفّى سنة ٥٩٨هـ، إذ بثّ في الفكر العلمي روحاً جديدة، وكان كتابه الفقهي (السرائر) إيذاناً ببلوغ الفكر العلمي في مدرسة الشيخ إلى مستوى التفاعل مع أفكار الشيخ ونقدها وتمحيصها»^(٢).

٥- منهج ابن إدريس وآلياته في تحطيم ظاهرة الركود

السؤال الهام الذي يفرض نفسه هنا، ويستدعي جواباً عليه، ويقع جوابه مفيداً وأساسياً هو: لماذا كان الفقه الشيعي في تلك المرحلة على هذه الحال؟ وما هي المناهج والأساليب والطرق والإجراءات التي اتبعتها

(١) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج ١، ص ٧.

(٢) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص ٧٢، ولزيد من الاطلاع يراجع: واعظ زادة الخراساني، بإذنامه شيخ طوسي، ج ٣، ص ٤٨٤. ويوسف كركوش الحليّ، تاريخ الحلة، ج ٢، ص ٥٢ و ٥٤. وجعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، المقدمة، القسم الثاني، ص ٣٠٤. والكرجي، تاريخ فقه وفقهاء، ص ١٧٩. وعلي فاضل القائني، علم الأصول تاريخاً وتطوراً، ص ١٣٧. وعبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤٤. ومحمد إبراهيم جنّاتي، أدوار فقه، ص ١٠٥.

ابن إدريس، واستطاع من خلالها التغلب على واقعه الفاسد؟
والذي يبدو أن ابن إدريس استخدم المنهج المنطقي في نقد الأفكار
بالأفكار نفسها، انطلاقاً من درايته ووعيه، أي نقد الفكر بالفكر،
والكلمة بالكلمة، لهذا انشغل بتأليف كتابه القيم (السرائر)، مستخدماً
فيه منهج نقد أفكار الشيخ الطوسي وآرائه، وللمرة الأولى يقدم ابن
إدريس نقداً موسعاً - وبأسلوب جذاب - لأفكار الطوسي ومقولاته،
الأمر الذي أقدره في نهاية المطاف على الإطاحة إجمالاً بمناخ الركود
الذي كان خيم على الفقه الشيعي في عصره، لتبدأ بعد ذلك مرحلة
جديدة من مراحل تطور الفقه الشيعي.

٦- رمز نجاح ابن إدريس في إلحاق الهزيمة بنزعة الاتباع:

وفي نهاية هذه النقطة ثمة سؤال آخر وهو: لماذا كان هذا الانتصار
على فقه الركود والاتباع من نصيب ابن إدريس الحلّي دون غيره من
فقهاء الشيعة؟ وبعبارة أخرى ما هي الميزات والخصائص البارزة التي
كانت عند ابن إدريس دون غيره؟ أو ما هي الخطوات التي قام بها
الحلّي لتحقيق هدفه والنجاح فيه؟

الظاهر أن أهم ميزة وأبرز خصيصة امتاز بها ابن إدريس كانت
الجرأة العلمية، والحرية الفكرية، وقدرة الإبداع، كانت هذه ميزات
كبيرة إلى جانب استقامته، وتضحيته... كل ذلك شروط لازمة
للخوض في ميادين العلم الكبرى، وبدونها لن ينعم العلم البشري بأي
تقدم أو تطوير.

فما أكثر أولئك الذين يملكون فكراً جديداً ورؤى حديثة إلا أنهم لا
يملكون جرأة إظهار أفكارهم وإبداء آرائهم، فهم مقيدون في أعماق
نفوسهم، ومأسورون من داخلهم، محكومون بهواجس الخوف، وللأسف

فإن النظم التربوية والتعليمية السائدة في مراكزنا الفقهية اليوم تولي أهمية ثانوية لتربية روح التجديد والإبداع، وثقافة الحرية الفكرية والجرأة العلمية.

إن مناهج التدريس والاجتهاد اليوم لا تتناسب مع حاجات العصر ومتطلباته، ولا مع ضرورات المجتمعات الإسلامية ومستدعياتها، من هنا لا رجاء في حصول تحول جذري، ولا ترقب لتطور فقهي، والأسف كل الأسف أننا نفتقد اليوم أمثال الشيخ الطوسي، وابن إدريس الحلبي، والمحقق الحلبي، والعلامة الحلبي، والشيخ مرتضى الأنصاري...!!

إبداعات ابن إدريس وتجديداته:

لا يكون نصيب المعرفة البشرية - إذا ما انفصلت عن الإبداعات والتجديدات التي يقدمها أبرز رجالها - إلا الركود والخمود، بل ليس لها في النهاية إلا السقوط والتهوي والعدم، فعلى امتداد التاريخ البشري نلاحظ أنه لولا تلك الإبداعات والآراء الجديدة التي كان يقدمها في كل فترة ومرحلة علماء ومفكرون بارزون لظلت قافلة المعرفة الإنسانية - حتى الساعة - في بداية طريقها تراوح مكانها، فتفقد إلى الأبد معنى تطورها، ومضمون نضجها وتكاملها.

إن نضج الفقه وارتقاءه - سيما الفقه الشيعي - رهين بإبداعات الفقهاء اللامعين ونظرياتهم الجديدة التي يثرون بها الفقه في عصرهم، ويساهمون في نموه وتقدمه و... فلا يكتفون بكنوز السلف، ولا بالتراث نتاجاً وحيداً يجمدون عنده، بل إنهم يقدمون بأنفسهم على خلق الآراء الجديدة، وإبداع النظريات الفقهية التي لا سابق لها، مع احترامهم وتقديرهم لكل ما هو إيجابي في التراث الفقهي الذي تركه القدماء، فيتحولون بذلك إلى مفاصل من عمر هذا العلم، وإلى انعطافات أساسية من حياته وتاريخه.

لقد ظهر ابن إدريس الحلّي - وارث عصر الركود النسبي للفقه الشيعي - في عصرٍ لا يضخّ بأيّ جديد، ولا يسمح بأيّ إبداع، يقتل الفكرة الحرة، ويقضي على روح التجديد، من هنا هيأ الحلّي نفسه للتضحية والفداء المنقطع النظير، فاعتمد على الموروث الفقهي للقدمات، واستفاد من عناصره الإيجابية، ثم عكف على إصلاح نقاط ضعفه، فأبدى من نفسه إبداعات، إما لم يسبق لها من وجودٍ قبل ذلك أبداً، أو أنّ سوابقها لا تذكر، ولا أهميّة لها، وقد كانت إبداعاته ممتدة إلى دائرة الأسس والمناهج، كما إلى مجال الآراء والفروع الفقهية.

١- تقديم فقه أدبي لغوي عُرُفي:

لا مجال لإنكار حاجة الفقه والاجتهاد إلى اللغة والأدب، وتأثيرهما عليه، فالفقيه الذي لا يعرف اللغة العربية وأدبها بالمستوى المطلوب لا يمكنه أن يحصد نجاحات تامّة في استنباطه واجتهاده، من هنا نلاحظ أنّ ابن إدريس ولد وعاش في مدينة الحلة مهد الأدب ومرعاه، فاغتنم ذلك ليكسب خبرةً أدبيّةً هامّة.

وقد كان امتيازُه هذا باعثاً على تقديمه في (السرائر) فقهاً أدبياً مليئاً بهذه الروح، من هنا يمكن القول - وبحقّ - : إنّه لا وجود قبل ابن إدريس ولا بعده لأيّ فقيه قدّم لنا نتاجاً فقهياً أدبياً، كنتاج (السرائر) الذي جاء به ابن إدريس، فهذا الكتاب مليء بالإشارات الأدبية، مما كنّا قد بحثنا حوله في قسم المباحث اللغوية والأدبية لكتاب (السرائر)، حيث استحضرنّا نماذج على ذلك.

٢- هندسة اجتهاد كامل دون حاجة إلى أخبار الآحاد:

يعدّ إنكار حجّيّة أخبار الآحاد أحد المباني الرئيسية في المنظومة الاجتهادية لابن إدريس، إن نظرية الرفض هذه تخلق أمام الباحث الفقيه عوائق، وتضيّق عليه الخناق في حركته الاجتهادية، نظراً للكمّ

الهائل من الروايات الواردة عن النبي (ص) وأهل بيته (ع) في المصادر الحديثية الشيعية، وهنا تكمن معالم القوة عند ابن إدريس، فقد استطاع - رغم ذلك - خوض غمار العملية الاجتهادية مع ما هي عليه عنده من تعقيدات ومغالق، فقدّم أنموذجاً من الاجتهاد الفقهي يمكن نعتة بالمتكامل التام، فهو نظام اجتهادي لا يقوم البتة على أخبار الأحاد، بل ينجز مهمته ويتحمل مسؤوليته بجدارة دون حاجة إليها.

نعم، لقد كان هناك - قبل ابن إدريس - فقهاء كبار ثبتوا نظرية الرفض هذه من أمثال السيد المرتضى والشيخ المفيد، إلا أن الظروف التي كانوا عليها تختلف عن ظروف ابن إدريس اختلافاً جذرياً، وذلك:

أولاً: إنهم كانوا أقرب إلى عصر النص وحضور المعصوم (ع)، فكانوا أقدر على الوصول إلى القرائن والشواهد التي يمكن أن تمنحهم علماً و يقيناً زائداً عن ذاك المقدار المتوفر عند الحلبي.

ثانياً: لم يكن الاجتهاد في عصرهم قد بلغ مرحلة كماله واكتماله، إذ يقر المؤرخون الباحثون في تاريخ الفقه، وأهل الرأي في الاجتهاد الشيعي بأن هذا الاجتهاد قد بلغ كماله وانطلق في أقاصي رحلته مع الشيخ أبي جعفر الطوسي، فقد دخل الفقه الشيعي مع كتاب (المبسوط) مرحلة جديدة، وقد ورث ابن إدريس هذه المرحلة، ووصلت إليه هذه المرتبة من الاجتهاد التي بلغها الفقه الشيعي.

والأمر الهام هنا أن ابن إدريس - رغم اختياره نظرية إنكار أخبار الأحاد - لم يمارس الفعل الاجتهادي فحسب، بل أعمل فيه كل مظاهر المد والتطوير والتكامل، فغدا اجتهاده أكثر نضجاً وتكاملاً عما كان عند الطوسي في المبسوط، فضلاً عمّن سبقه، وهذا الاجتهاد المتكامل يوضحه لنا كتاب (السرائر) بشكل جيد جداً.

٣- بيان أسس الفروع الفقهية إلى جانبها :

اعتاد الفقهاء قبل ابن إدريس على ذكر مبانيهم الفقهية بشكل مستقل في مدونات أصولية تخصص لذلك، إضافة إلى مصنّفاتهم الفقهية التي تنبني بدورها على تلك المباني، وقلّما وجدناهم يستعرضون نظرية أصولية لهم إلى جانب ذكرهم لفتاويهم، أي قلّما يذكرون دليل الفتوى إلى جانبها.

أما ابن إدريس الحلي فكان الحال مختلفاً معه، إذ لم يترك لنا نتاجاً مستقلاً في علم أصول الفقه، ولهذا لاحظناه يدرج مبانيه ونظرياته الأصولية غالباً إلى جانب الأحكام الفقهية وفروعها، من هنا قدّم لنا منهجاً اجتهادياً مثيراً لم نلاحظ مثله في الكتب الفقهية للفقهاء الذين سبقوه من قبل، بما فيها كتب الشيخ الطوسي.

٤- تقديم استدلالات جامعة وشاملة :

ومن جملة الإبداعات التي قدّمها ابن إدريس، ذكره سلسلة من الأدلة الجامعة والمستوعبة إلى جانب الآراء الفقهية، فرغم أن الكتب الفقهية السابقة عليه كانت تحتوي استدلالات وبراهين، إلا أنها لم تشتمل أصلاً على أدلة ذات طابع تفصيلي وجامع، إن توظيف مجموع أدلة الأحكام ومصادرها عند الحاجة كانت ظاهرة عرفناها مع ابن إدريس، ولم نجد لها بارزة في مصنّفات السابقين من أمثال السيد المرتضى والشيخ الطوسي، فقد يأتي ابن إدريس على مسألة فقهية فرعية وهو يبحث فيها بعدد كبير من الأدلة والشواهد، بحيث يحولها إلى رسالة فقهية كاملة بدل مسألة فرعية، حتّى وجدنا من جملة نتاجه الفقهي مجموعة تضمّ هذه المسائل تحت عنوان: (مسائل ابن إدريس).

من هنا يمكن القول بأن كتاب (السرائر) أكثر الكتب الفقهية الشيعية استدلالية إلى زمنه.

٥- تكوين فقه نقدي:

الفقه النقدي منهجٌ في الاجتهاد يستعرض فيه الفقيه وعلى نطاق واسع آراء بقيّة الفقهاء ثم يعتمد إلى نقدها وتحليلها بعين نقدية، هذه المنهجية في البحث الفقهي نجد ألوانها الباهتة ومظاهرها الخفيفة في نتاج بعض الفقهاء السابقين على ابن إدريس، إلا أنه لا يمكن أبداً إطلاق عنوان الفقه النقدي على تلك التجارب انطلاقاً من التطبيق النقدي المحدود الذي مورس عندهم فيها، أما عند ابن إدريس فالأمر يختلف تماماً، فابن إدريس نفسه رجل ذو شخصية نقّادة حرة من جهة، وهو وريث مرحلة الركود الفقهي الشيعي من جهة أخرى، من هنا كان نقده لآراء من سبقه الخطوة الأولى في الحركة النقدية الثورية في الفقه الشيعي.

لقد كانت ظروف الحلي وأحواله تهيء له على الدوام أرضية الإبداع وتؤمّن له الفرص لكي يقوم بخلق ثورة فقهية نقدية، من هنا كان كتاب (السرائر) - ذلك النتاج الفقهي الهام لدى ابن إدريس - مليئاً بالقراءة النقدية لآراء الفقهاء ومقولاتهم، سيما منها نظريات الشيخ الطوسي وأفكاره، إلى حدّ لا نكون فيه مجازفين إذا ادّعينا أن هذا الكتاب يمكن اعتباره تعليقةً نقديةً مفصلةً لآراء الطوسي وكتبه، بل وتسميته كذلك.

٦- بلورة منهج في النقد العلمي:

كما تقدّم، كوّن ابن إدريس منهجه النقدي في الفقه عبر تدوينه كتاب (السرائر) بما يحويه من نقدٍ شامل لآراء مدرسة الطوسي، ولكي يحقق الحلي هدفه الكبير هذا، أبدع منهجاً خاصاً ورائعاً سوف نشير إليه - إن شاء الله تعالى - في المقالة الثانية تحت عنوان (موقف ابن إدريس من الشيخ الطوسي وآرائه).

٧- الإبداع في تكوين الأصول الفقهيّة:

لاحظنا في الفصل الذي تحدثنا فيه عن المباني الفقهيّة والأصول الاجتهادية لابن إدريس، أنّه ساهم في تعميق أو تشييد بعض المباني والأصول الفقهيّة، وأنّه كانت له إبداعات والتماعات على هذا الصعيد أيضاً، كان من جملتها دليل العقل، ومقتضيات أصول المذهب.

٨- الإبداع في منهج الكتابة وعرض الموضوعات والأبحاث:

لقد كانت لابن إدريس إبداعاته الخاصّة في مجال منهجية التأليف، وأسلوب طرح الأبحاث في الكتب الفقهيّة، نشير هنا إلى بعضها:

أ- تجميع المطالب وتلخيص الأفكار: تقدّم أن ابن إدريس لم يكتف بذكر عناوين الموضوعات ورؤوس المسائل في بداية كلّ كتاب فقهي في (السرائر)، بل قام أيضاً تحت عناوين مثل: (جملة الأمر) و(عقد الباب) بجمع عصارة البحث في نهايته، الأمر البالغ الإفادة في مجال التعلّم ووعي المطالب والأفكار.

ب- عنصر الاستيعاب في الأبواب وعناوين الكتب الفقهيّة: رغم أن ابن إدريس كان متأثراً في تنظيمه لأبواب الفقه، وترتيبه لفصوله وعناوينه بكتابي (النهاية) و(المبسوط) للشيخ أبي جعفر الطوسي، إلا أن إبداعه هنا كان يتركز في جمعه وتنظيمه في كتاب فقهي واحد جميع الأبواب والعناوين الفقهيّة، بحيث لم يبد لنا - حتّى زمن ابن إدريس - كتاب فقهي يحتوي خصوصية الاستيعاب هذه أبداً.

ج- عرض البحوث بأسلوب جديد: ورغم تأثر ابن إدريس في تنظيم أبواب الفقه بالشيخ الطوسي كما أشرنا، إلا أنّه في بعض المواضع لم يوافق على آليّة البحث والتنظيم التي اعتمدها الطوسي، فقام بنفسه بعرضها ضمن أسلوب جديد.

ومن نماذج ذلك ما جاء في مبحث تطهير البدن واللباس من النجاسة، حيث أشكل الحلبي على طريقة الشيخ في استعراض هذا البحث في كتاب (المبسوط)^(١)، مقدماً طريقةً جديدةً في العرض والتنظيم^(٢).

ومن نماذج ذلك أيضاً، ما جاء في مباحث أقسام السهو، حيث قسّمها الطوسي في (المبسوط) إلى أقسام خمسة^(٣)، فيما أضاف إليها ابن إدريس قسماً سادساً، فطرحها في أقسام ستة^(٤).

٩- الإبداع والتجديد في الآراء الفقهية:

لم يقف الحلبي عند حدود الإبداع والتجديد في المناهج والأصول والآليات، بل تعدى ذلك إلى التجديد والإبداع في الفروع الفقهية نفسها، فقدّم آراءً فقهيةً جديدةً لم يكن لها من وجود قبله.

ولكي نعرض نماذج، نذكر ما يلي:

١- في مسألة وقت الصلاة يذهب الصدوقان، وابن عقيل، وأبو الصلاح الحلبي، وابن البراج، والشيخ الطوسي بأن لكل صلاة وقتين: الوقت الأول أو وقت المختار، والوقت الثاني أو وقت المعذور، لكن ابن إدريس يخالفهم جميعاً الرأي، ويذهب إلى أن الوقت الأول هو وقت الفضيلة، والوقت الثاني هو وقت الإجزاء^(٥).

ولكي يؤكد ابن إدريس رأيه هذا يستعين بعددٍ من الأدلة من آيات، وروايات، وإجماع، ويخصّص ثلاث صفحات كاملة في (السرائر) لدراسة

(١) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج ١، ص ٣٥.

(٢) السرائر، ج ١، ص ١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٤) السرائر، ج ١، ص ٢٤٥، وقد أضاف ابن إدريس قسماً وضعه تحت عنوان: «ما يجب فيه

العمل على غالب الظن».

(٥) راجع: العلامة الحلبي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٢، ص ٣١.

هذه المسألة^(١)، وقد تحوّل رأي الحلّي هذا إلى القول المشهور بعد ذلك.

٢- ثمة مسألة فقهية تدور حول هل يلزم الإنسان قبل الغسل الذي يجب لبعض الأعمال أن ينوي نية الوجوب أو الاستحباب لو أراد الاغتسال قبل إنجاز هذه الأعمال؟ ابن إدريس يطرح هذه المسألة في (السرائر) للمرّة الأولى، ثم يفيض في تحليلها في سبع صفحات كاملة، بحثاً مفصلاً ومستوعباً^(٢)، ومن هنا يقول العلامة الحلّي في كتاب (المختلف) بأنّ هذه المسألة إنما طرحت في أوساط المتأخرين، ولا يأتي عند ذكره لها إلا على كلام ابن إدريس الحلّي فقط.

٣- يعدّ ابن إدريس أوّل فقيه يبحث موضوع الاستحاضة وعلاماتها بشكل مفصّل وواسع في تاريخ الفقه الشيعي، فلم يحدث هذا من قبل، والاستثناءان الوحيدان كانا الشيخ الطوسي الذي أخذ مباحث هذا المحور الفقهي من كتب أهل السنّة، وابن البرّاج الذي تابع الطوسي في (المهذّب) فيما ذكره^(٣).

العناصر المساعدة والعوائق المانعة لتأثير ابن إدريس في الفقه الشيعي:
لا ريب في أنّ الظروف المساعدة أو تلك غير الملائمة لها دور كبير في تأثير الشخصيات البارزة والرجال التغييريّين، فكّلما كانت الظروف والأرضيات الاجتماعية والثقافية لعالم من العلماء مساعدة كلّما كان تأثيره أكبر وأعمق، وكّلما كانت العوائق الثقافية والاجتماعية أمامه أكبر كلّما ضعف حجم تأثيره وتضاءل.

لقد واجه ابن إدريس في مشروعه لإحداث تحوّل نوعي في مسيرة

(١) السرائر، ج ١، ص ١٩٦ - ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨ - ١٣٥.

(٣) محمد تقى الشوشتری، النجعة في شرح الروضة البهية، ج ١، ص ٢٨١ - ٢٨٢، يقول: «وأوّل من قال به تفصيلاً الحلّي».

الفقه الشيعي - وهو يحارب ألوان الركود الفكري والخمود الفقهي - مختلف العوائق الثقافية والاجتماعية، وهي معوقات يجب علينا دراستها لتكوين صورة أفضل عن دور هذا الفقيه في تطوير الفقه الإسلامي.

١- الظروف المساعدة:

يتضح من دراسة الأوضاع الثقافية والاجتماعية في عصر ابن إدريس أن الحلّي لم يكن ينعم بظروف وأحوال تساعد على القيام بمشروع التغيير الذي كان رائده، والاستثناء الوحيد للذاتان اللذان يقفان في نصرته وإلى جانبه كانا:

أ- المكانة الاجتماعية والعلمية التي تمتّع بها الحلّي في مدينة الحلة.

ب- الخصائص الشخصية الذاتية التي حظي بها ابن إدريس، من نوع النبوغ الذاتي، والقدرة الاجتهادية، والتحرّر العلمي... ومن الواضح أن هذا العامل ليس ظرفياً قدّمه المحيط للحلي، وإنما ذاتياً أبدعته شخصية الحلّي نفسه.

٢- العوائق المانعة:

الذي يبدو من دراسة أوضاع عصر ابن إدريس أن العوائق التي كانت تقف أمامه في تحقيق مشروعه كانت أكبر بكثير من تلك العناصر المساعدة. ونشير هنا إلى بعض تلك العوائق، وهي:

أ- الإعراض عن العلم والوقوف عند موروث القدماء: كما يشير ابن إدريس في مقدّمته على كتاب (السرائر)، فإن الناس في زمانه كانوا معرضين عن العلم والمعرفة، يرفضون كلّ رأي جديد بادّعاء أن آراء القدماء مقولات مسلّمة، وهذا كلّه يحكي لنا عن الأرضية غير المساعدة في ذلك الزمان لإيجاد تحوّل جذري أو إحداث إبداع ما.

ب- المواجهة الواسعة بين ابن إدريس وآراء الشيخ الطوسي: ومن العوائق الهامة التي كانت تقف في وجه ابن إدريس الحلّي نقده الموسّع لآراء فقهاء من أمثال الشيخ الطوسي، فقد كانت للشيخ الطوسي ميزات لم ينعم بها ابن إدريس، وهي:

أولاً: إن الشيخ الطوسي كان معترفاً به عند الجميع حتى المسلمين غير الشيعة، والذي يشهد على هذه الدعوى أن الخليفة السنّي المذهب قد فوّض إليه كرسيّ تدريس علم الكلام للعامة والخاصة.

ثانياً: إن الشيخ الطوسي كان من الناحية الاجتماعية مرجعاً عاماً للشيعة في عصره، أمّا ابن إدريس فلم يكن يحظى بمكانة كهذه.

ثالثاً: لقد كان بروز الشيخ الطوسي وعلو كعبه ممتداً في مختلف العلوم والفنون الإسلامية المتعددة من قبيل: الفقه، والأصول، والكلام، والتفسير، والحديث، والرجال، أمّا ابن إدريس فلم يكن تخصصه مستوعباً لذلك كله.

إن هذه الخصوصيات وغيرها مما احتوته شخصية الشيخ الطوسي صنعت منه عظيماً ومقدساً لا يمكن نقده، ولا التجرؤ على مناقشة أقواله، ومن هنا عدّ نقد أقواله نوعاً من الإهانة له ول مقامه ومنزلته، الأمر الذي شكّل عائقاً كبيراً أمام ابن إدريس في حركته الثورية المعرفية.

ج- خصائص خاصة وشخصية في ابن إدريس: ويمكن لنا أن نعدّ بعض الخصوصيات الشخصية في ابن إدريس، ونظرة الآخرين له بمثابة عائق إضافي سدّ الطريق عليه، ووقف حاجزاً أمام الاعتراف به اعترافاً كاملاً، أو التفاعل مع حركته ودعوته، لقد كان ابن إدريس أصغر سنّاً من بقيّة الفقهاء، فقد كتب (السرائر) الذي حواه نقداً مكثفاً للشيخ الطوسي وهو ما يزال في سنّ الخامسة والأربعين، وهذا ما يعدّه أصحاب

النظرة السطحية الظاهرية وأهل الأفق المحدود ضعفاً ومنقصة.

من جهة أخرى، كان الحلّي رجلاً حراً، شجاعاً، صريح اللهجة، حادّ المزاج إلى حدّ ما، وهذه الخصوصيات كانت تجعل ابن إدريس غير محبوب ولا متعاطف معه في أوساط الفقهاء، مما يجعل آراءه في نهاية المطاف غير آخذة بمكانها الطبيعي، ولا نائلة حقّها المشروع، ومن ثم لم يستطع تلامذته مواصلة طريقه من بعده لأجل هذا الجوّ الخانق الذي أحاط تجربة أستاذهم.

ورغم ذلك كلّ، استطاع ابن إدريس تحرير الفقه الشيعي من حالة الركود والتوقف النسبيّين، ليضع الفقهاء اللاحقين عليه تحت تأثيره وإشعاعاته.

ابن إدريس وتأثيره على الفقهاء من بعده:

أثر ابن إدريس بشكل واضح في الأجيال الفقهية التي جاءت بعده، انطلاقاً من نبوغه العلمي، وحظّه الفقهي الوفير، وكذلك إبداعاته وابتكاراته في المجالات الفكرية المختلفة، تلك الإبداعات التي تركها للأجيال من بعده، وقد تأثر جمع من الفقهاء البارزين بعده بمنهجه الفقهي، وآرائه الفقهية أيضاً، بل وغير الفقهية، وقد كانت هذه البصمات التي تركها الحلّي فيمن أتى بعده تتصل في قسم منها بالجانب الكلّي العام، أي بجانب المنهج، وقسم آخر منها كان على تماس مع الآراء والفتاوى الفقهية التي جاءت بعده.

ونشير هنا إلى بعض هذه التأثيرات ضمن النقاط التالية:

١- التأثير في المنهج العلمي والاجتهادي:

لقد أقحم ابن إدريس - بأدلّته الشاملة والجامعة - الفقه الإسلامي الاستدلالي في مرحلة جديدة من عمره، وقد وقعت هذه المنهجية

الاستدلالية الموسّعة موقع القبول من جانب الفقهاء اللاحقين، ويكتب بعض الباحثين حول هذا الموضوع، بعد أن يسمّي الفترة الفاصلة بين ابن إدريس والمحقّق الحليّ بـ (مرحلة الاستدلال الفقهي)، يكتب يقول: «لقد كان المنهج العلمي للفقهاء في هذه المرحلة هو ذاك المنهج الذي سار عليه ابن إدريس الحليّ، وقد أقرّ الجميع بهذا المنهج، ورضوا به منهاجاً للاجتهاد الفقهي، ومتابعةً لهذا المنهج تطوّر الفقه تطوراً ملحوظاً على صعيد الاستدلال في الفروع الفقهية، ونما نمواً ملفتاً، حتى أن الفقهاء كانوا يسعون في المسائل الفقهية التي لا يكون الحكم فيها من الضروريات القطعية لعرض الرأي الفقهي المتبنّى مرفقاً بالأدلة المحكمة»^(١).

٢- التأثير في منهج تقويم الأحاديث عند المتأخّرين:

ومن جملة التأثيرات الرئيسية لابن إدريس، بصماته في فقه المحقّق والعلامة الحليين، حيث استعاض الفقهاء من عصرهما وما بعدهما عن الاهتمام بالقرائن التي كانت عند القدماء معيّناً لتقويم الأحاديث، بالتركيز على سند الحديث.

ولكي تتضح الفكرة نقول: إن الفقهاء القدماء كانوا في دراستهم للأحاديث المتعارضة يلجأون إلى جملة قرائن مثل الشهرة الروائية وأمثالها لترجيح حديثٍ على آخر، إلا أن ظهور ابن إدريس الحليّ وتأثير نظرياته في فقهاء العصور اللاحقة، لاسيما العلامة والمحقّق الحليين، أدّى إلى نشوء منهج جديد في دراسة الحديث وتقويمه، وكان هذا المنهج يعتمد بشكل رئيس على سند الحديث بدل الاعتماد على مجموعة القرائن المشار إليها، وقد اشتهرت هذه الطريقة عند

(١) محمد إبراهيم جنّاتي، أدوار فقه، ص ٤٩.

المتأخرين وسادت.

يكتب العلامة الشوشتري في (قاموس الرجال)، في ذيل ترجمته لابن إدريس الحلي، يقول: «كما أن الفاضلين، وإن دافعا كثيراً عن الشيخ، وغمزا عليه [أي على ابن إدريس] بقلّة المعرفة، إلا أن كلماته أثّرت فيهما، وصارت سبباً لإحداث طريقة المتأخرين في الاقتصار على الترجيح بالسند دون سائر القرائن، التي كانت عند القدماء من الشهرة وغيرها»^(١).

ويقول الشيخ محمد أمين الاسترآبادي: «وأول من زعم - فيما أعلم - أن أكثر أحاديث أصحابنا المأخوذة من الأصول التي ألفوها بأمر أصحاب العصمة (ع)، وكانت متداولة بينهم، وكانوا مأمورين بحفظها ونشرها بين أصحابنا لتعمل بها الطائفة، لاسيما في عصر الغيبة الكبرى، أخباراً خالية عن القرائن الموجبة للقطع بورودها عن أصحاب العصمة (ع)، محمد بن إدريس الحلي (تجاوز الله عن تقصيراتي وتقصيراته)، ولأجل ذلك تكلم على أكثر فتاوى رئيس الطائفة المأخوذة من تلك الأصول، وبالجمله هو وافق رئيس الطائفة وعلم الهدى ومن تقدّم عليهما من قدمائنا في أنّه لا يجوز العمل بخبر الواحد الخالي عن القرينة الموجبة للقطع، وغفل أو تغافل عن أن أحاديث أصحابنا ليست من ذلك القبيل، مع أن علم الهدى في كثير من رسائله، ورئيس الطائفة في كتاب (العدة) وغيره، ومحمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن بابويه في كتابيهما، صرحوا بذلك، ثم تبعه العلامة الحلي في ذلك، ومن جاء بعد العلامة تبع العلامة في المقامين، لأنّه (ره) كان بحر العلوم»^(٢).

(١) محمد تقي الشوشتري، قاموس الرجال، ج ٨، ص ٤٥.

(٢) محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٣٠.

٣- التأثير في الآراء الفقهية:

لقد اعتنى الفقهاء بعد ابن إدريس اعتناءً ملحوظاً بآرائه وأفكاره الفقهية، فقد نقلوها في مصنفاتهم الفقهية، وعملوا على دراستها وتحليلها، بحيث قلما لاحظنا - بعد ابن إدريس - كتاباً فقهياً لا يأتي على ذكر آراء الحلّي، ومقولاته في الفقه.

وعبر جولة استطلاعية على هذه الآراء، وجدنا أن الكثير منها غدا مورداً لقبول الفقهاء اللاحقين وإقرارهم، بل إن البعض منها أثر في الفقهاء اللاحقين تأثيراً بليغاً حتى غدا من المشهورات بين المتأخرين.

ونشير هنا إلى نماذج من هذه الآراء لمزيد من التأكيد والتوضيح:

١- يقول المحقق النجفي أنه كلما لم يكن للحاج هدي لزمه - بدلاً عنه - صيام سبعة أيام من ذي الحجة، وهنا إذا كان متمكناً من الصوم ولم يصم ثم مات، حكم الشيخ الطوسي وجماعة بأن على وليه القضاء عنه ثلاثة أيام، إلا أن ابن إدريس حكم بلزوم قضاء سبعة أيام، وقد تبع ابن إدريس جماعة من بعده منهم المحقق في (الشرايع)، وسار على ذلك أكثر المتأخرين^(١).

٢- ويقول النجفي - حول مبادلة اللحم بحيوان حي بحيث يوضع مع اللحم مقدار إضافي فيحسب جزءاً من العوضين - : إن ابن إدريس - خلافاً لقول بعض الفقهاء - حكم بجواز هذه المعاملة، واستدل على ذلك، ثم تابعه جملة من الفقهاء من بعده، منهم المحقق الحلّي في (النافع)، والعلامة الحلّي، والمحقق الثاني، والشهيد الأول والثاني في الحواشي و(المسالك) و(الروضة)، وغير هؤلاء ممن قالوا بالجواز أيضاً^(٢).

(١) راجع: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ١٩، ص ١٩٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٣٨٤ - ٣٨٨.

٣- وحول المعاملات القائمة بين المأكولات والمشروبات التي يلزم مع عدم التصرف فيها فسادها وتلفها، هل تصح المعاملة عليها مع عدم الاختيار، أم لا؟ يبين النجفي أن كلمات الفقهاء قد اختلفت، فقد ذهب ابن إدريس - كما يقول المحقق النجفي صاحب (الجواهر) - إلى القول بالجواز، وتابعه على ذلك المحقق في (الشرائع)، كما حكم المتأخرون بالجواز أيضاً تبعاً له^(١).

ما ذكرناه إلى هنا كان نماذج مختصرة لتأثير الآراء الفقهية لابن إدريس، لكن تأثيرات الحلّي في آرائه لم تقتصر على الجانب الفقهي فحسب، بل تعدّته إلى المجال اللغوي والأدبي، انطلاقاً من كونه صاحب نظر في هذه الموضوعات، أو في مجمل ما يتصل بالفقه وموضوعاته، فقد اهتم العلماء بنتاجه اللغوي وتناقلوه في مصنفاتهم، بل أخذوا بعضه ووافقوا عليه أيضاً^(٢).

(١) المصدر نفسه، ج ٢٢، ص ٤٣٤.

(٢) للمثال يراجع: جواهر الكلام، ج ٧، ص ٣٥٩. ومحمد تقي الشوشتری، النجعة في شرح

الروضة البهيّة، ج ١، ص ١٣٥.

المقالة الثانية

ابن إدريس والشيخ الطوسي، المواجهة التاريخية

مدخل:

بين الطوسي وابن إدريس علاقة خاصّة، لا نجدها بين الفقهاء الشيعة مع بعضهم البعض، فالشيخ الطوسي فقيه بارز حظي بمكانة عظيمة وهيبة علمية، وسيطرة فكرية وشخصية تامة على فقهاء الشيعة، فأحدث بذلك ركوداً نسبياً في الفقه الشيعي بعده.

في المقابل، كان ابن إدريس فقيهاً، عرف بممارسته ألوان النقد الشامل للآراء الفقهية للشيخ الطوسي، هاباً لمواجهة حاسمة مع ظاهرة الركود النسبي والخمود الفقهي.

من هنا ارتبطت بعض أفكار ابن إدريس، بل قطعة من حياته، بأفكار الشيخ الطوسي وحياته، ومن دون دراسة تحليلية لنوع العلاقة التي كانت تربط هذين الرجلين تبقى دراستنا لابن إدريس - حياة وفكراً - ناقصة غير مكتملة.

نسعى في هذه المقالة - بدايةً - للقيام بمقارنة ما بين الوضع العلمي زمان الشيخ الطوسي والوضع العلمي عصر ابن إدريس، ثم نحاول مقارنة منهج الطوسي ومنهج ابن إدريس في الاجتهاد، وكذلك آثارهما الفقهية، وبعد ذلك نقوم بتحليل طبيعة المواجهة التي قادها ابن إدريس ضد أفكار الشيخ وآرائه، مستعرضين المنهج النقدي الموسّع الذي استخدمه فيها، وفي النهاية نحاول التعرف على العلاقة النسبية التي تربط ابن إدريس بالشيخ الطوسي.

الحياة العلمية في عصر الطوسي وابن إدريس، رصد ومقارنة: نقصد بالحياة العلمية هنا - نظراً لمجال بحثنا وهو تاريخ الفقه - الحياة الفقهية، ومن الجدير القول: إن الفقه الشيعي رغم النجاحات والإخفاقات كان يسير - قبل الشيخ الطوسي - سيراً تصاعدياً إلى حد كبير، مع درجات مختلفة هنا وهناك، ومع ظهور الطوسي حدثت في هذا الفقه قفزة عظيمة وطفرة واضحة، فقد بلغ الطوسي بالاجتهاد ونهج التفريع مبلغاً عظيماً لم يكن معهوداً بين فقهاء الطائفة الذين سبقوه، من خلال الإبداعات التي قدمها لهذا الفقه، مما شكّل نقطة تحوّل مفصلية له في ذلك العصر، بل وفي تاريخه أجمع، وهذا الدور الكبير نفسه هو الذي صار سبباً فيما بعد لسيطرة حالة الركود النسبي على هذا الفقه.

وبناءً عليه، فإن الحياة العلمية في عصر الشيخ الطوسي كانت حياة لامعة في سماء التاريخ، يرغب في مثلها، ويطلب تحقيقها على الدوام، بل هي بحق من أبرز مقاطع تاريخ الفقه الشيعي، إلا أن قرناً واحداً بعد الطوسي قُلبت فيه الأمور رأساً على عقب، واتخذ الفقه الشيعي لنفسه مظهراً آخر وطابعاً مختلفاً، فقد أدّت تأثيرات الشيخ الطوسي العميقة في الفقه إلى سيطرة حالة الركود النسبي على هذا العلم، فخيمت عليه حالة التوقف والسكونية.

نعم، لقد ورث ابن إدريس هذا الوضع المأساوي، فلم يقرّ له قرار، إذ كان ذا عقل نقاد، وروح غير هادئة ولا ساكنة، فعزم على تغيير وضع الفقه الشيعي، وقد تصدّى الحلّي بكل تضحية وفداء، ونزل ميدان المعركة ليواجه الركود الفقهي مما جعله يخلق مفصلاً آخر من مفاسل تاريخ الفقه الشيعي.

المنهج الاجتهادي عند الطوسي وابن إدريس، مقارنة وتقويم:
المقصود بالمنهج الاجتهادي ذاك المنهج الذي يختاره المجتهد - أي مجتهد - لكي يسير عليه في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المقررة سلفاً، من هنا يرتفع صواب الاستنتاجات وسلامة الفتاوى التي يخرج بها هذا الفقيه للمنهج الاجتهادي الذي يختاره سلفاً إلى حد كبير.
من هنا يمكن لتحديد ومقارنة المنهج الاجتهادي لكل من ابن إدريس والشيخ الطوسي بوصفهما فقيهين بارزين في تاريخ الفقه الشيعي، يمكن لهما - التحديد والمقارنة - مساعدتنا على الخروج بحكم صحيح حول أفكارهما، ليكون أنموذجاً للباحثين في الفقه بعد ذلك.

١- المنهج الاجتهادي للشيخ الطوسي:

لكي نطل على المنهج الاجتهادي لفقيه من الفقهاء لابد من الرجوع - إضافة إلى مؤلفاته الفقهية - إلى مقدمات الكتب التي صنفها، إذ تساعدنا هذه المراجعة كثيراً في معرفة المنهج الذي سار عليه، تماماً كما هو الحال مع الشيخ الطوسي في مقدمة كتابه (الخلاف)، حيث يشرح لنا منهجه هناك بالقول: «أقرن كل مسألة بدليل نحتج به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال - على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا - أو دلالة أصل، أو فحوى خطاب»^(١).

وفي بداية المبسوط يقول الطوسي أيضاً: «وإن كانت المسألة أو الفرع غريباً أو مشكلاً أومئى إلى تعليلها، وجهة دليلها، ليكون الناظر فيها غير مقلد، ولا مبحث، وإذا كانت المسألة أو الفرع مما فيه أقوال للعلماء ذكرتها، وبيئت عللها، والصحيح منها والأقوى، وأنبه على جهة

(١) الشيخ الطوسي، كتاب الخلاف، المقدمة.

دليلها لا على وجه القياس»^(١).

وهكذا نعرف - من خلال مراجعة الكتب الفقهية للشيخ الطوسي - أنه يعتمد في منهجه طرح الفروع الفقهية الشرعية في البداية، ثم يستدل على الحكم الشرعي بعد ذلك على أساس الأدلة والشواهد المبيّنة، وعندما يكون في المسألة خلاف يعرض الطوسي أدلة كل قول، ثم يختار من بينها ما هو النظر القوي.

٢- المنهج الاجتهادي لابن إدريس:

يشير ابن إدريس الحلي في مقدّمة (السرائر) إلى منهجه الاجتهادي في هذا الكتاب، يقول: «إن الحق لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله (ص) المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها، فإنها مبقاة عليه، وموكلة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه»^(٢).

ومراجعة كتاب (السرائر) ترشدنا إلى أن ابن إدريس يعتمد نقد الأقوال المختلفة في كلّ مسألة وتحليلها، بعد عرضها والاهتمام بها، ولكي يثبت نظريته الخاصة يعتمد إقامة الأدلة المتنوعة، وقيم شواهد كثيرة عليها.

٣- مقارنة المنهجين:

يشارك الفقيهان - بشكل عام - في الكليات العامة والمصادر التشريعية، باستثناء دليل العقل حيث يجعله الشيخ الطوسي إلى جانب سائر أدلة الأحكام الأخرى، ولا يوظفه في البحث الفقهي بنفس

(١) راجع: الشيخ الطوسي، المبسوط، ص ٢-٣.

(٢) السرائر، ج ١، ص ٤٦.

الحجم الذي يوظفه فيه ابن إدريس، خلافاً لابن إدريس حيث وسّع من دائرة مجال الحكم العقلي، مستفيداً منه أيضاً بوصفه دليلاً عقلياً مستقلاً (المستقلات العقلية)، والحال أن الفقهاء السابقين عليه كانوا يستعملون دليل العقل في خصوص نطاق الأصول العملية^(١).

إلا أن المائز الرئيس ما بين الشيخ الطوسي وابن إدريس يكمن في قبول خبر الواحد وردّه، فنظراً لأهمية عنصر الأخبار في الاجتهاد الشيعي، أحدث هذا الاختلاف بينهما اختلافاً بنيوياً في المنهج الاجتهادي برمته، فالشيخ الطوسي يعلن في كتابه (عدة الأصول) رسمياً - وللمرة الأولى في أوساط الفقهاء الشيعة - حجية خبر الواحد، وهو بقوله بحجية هذه الأخبار - بوصفها مصدراً واسعاً وممتداً في استنباط مختلف الأحكام - يرفع من أمامه مشكلات كثيرة، ويتخلص عن هذا الطريق من قيود ضاغطة تفرضها نظرية الإنكار، أمّا ابن إدريس فيحرم نفسه من هذا المصدر التشريعي الهام مما يفرض عليه السعي وراء أدلة أخرى يستعيز بها عن النقص والفراغ اللذين حصلا عنده، من هنا لاحظناه يرجع إلى دليل العقل، ويكتفئ استناده إلى الآيات وظواهر القرآن الكريم، كما يولي أهمية مضاعفة للإجماعات واتفاقات الفقهاء، وبالخصوص ما تقتضيه أصول المذهب، حيث اهتم بها ابن إدريس اهتماماً أكبر من اهتمام أيّ فقيه قبله.

والنتائج المترتبة على هذين المنهجين تختلف فيما يبدو، ولكنها تظهر بوضوح في مرحلة الإفتاء وإصدار الأحكام، وعرض الآراء الفقهية، فابن إدريس - وعلى خلاف الشيخ الطوسي - ملئت فتاواه آراءً شاذة مخالفة للمشهور، وسادت في أحكامه الفقهية رؤى غير متعارفة ولا مألوفة في الفقه.

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع البحث المتقدم في هذا الكتاب حول دليل العقل.

النتاج الفقهي للطوسي وابن إدريس، متابعة ومقارنة:

تظهر في سياق المقارنة بين الآثار الفقهية لفقيه ما والآثار الفقهية للفقيه الآخر... نقاط الضعف والقوة في هذا الكتاب الفقهي أو ذاك، مما يجعل الحكم المنطقي والسليم عليهما أكثر يسراً وسهولة.

لكن، وقبل إجراء المقارنة بين هذين الفقيهين البارزين - عنيت الطوسي وابن إدريس - لابد لنا من استعراض إجمالي لأهم المصنّفات الفقهية للشيخ الطوسي، ثم إجراء مقارنة بين أهم تلك المصنّفات، ألا وهو كتاب (المبسوط)، وأبرز مصنّفات الشيخ ابن إدريس في الطرف المقابل، أي كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي).

١- المصنّفات الفقهية للشيخ الطوسي:

للشيخ الطوسي حوالي أربعة عشر مصنفاً في الفقه ما بين كتاب ورسالة^(١)، وأهم هذه المصنّفات ثلاثة هي: (مسائل الخلاف)، و(النهاية)، و(المبسوط).

١-١ - مسائل الخلاف:

كما يبدو من اسم هذا الكتاب، يعدّ (الخلاف) مصنفاً في الفقه المقارن، يشتمل الموضوعات الخلافية ما بين الشيعة والسنة، وقد ذكرت في هذا الكتاب الآراء الفقهية لكافة فقهاء أهل السنة المعتمدين في الفقه، وقد احتوى الكتاب أيضاً على الأبواب والفصول الفقهية جميعها.

يعمد الشيخ الطوسي في هذا الكتاب إلى ذكر المسألة مورد الخلاف، ثم يستعرض الرأي الفقهي الشيعي فيها، وينقل أيضاً آراء فقهاء أهل السنة، ثم يبرز بعد ذلك أدلة الرأي الشيعي، معتمداً في استدلاله لنصرة

(١) راجع: الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، مقدّمة الشيخ آغا بزرك الطهراني.

الموقف الشيعي على كل من الكتاب الكريم، والسنة القطعية، والإجماع، ودليل الخطاب، والاستصحاب، ودلالة الأصل، وفحوى الخطاب.

١- ٢- النهاية:

يعدّ كتاب (النهاية) دورةً فقهيةً كاملة في الفقه الشيعي، وهو من أجمع الكتب الفقهية حتى عصره، فقد احتوى ترتيباً للأبواب وتنظيماً للفصول لا سابق لهما عليه، وهو الكتاب الشيعي الأول من نوعه.

وقد كان هذا النظم والترتيب غير المسبوقين إلى جانب موسوعيته واستيعابه باعثاً لصيرورته كتاباً دراسياً في الحوزات الفقهية الشيعية إلى أن جاء المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) ودوّن كتابه الشهير (شرائع الإسلام).

وعلى أية حال، فإن كتاب (النهاية) مصنّف في الفتوى بشكل رئيس، لا في الاستدلال الفقهي، وقد تابع مؤلفه فيه مَنْ سبقه من الفقهاء في إيراد متون الروايات بوصفها فتاوى، ولهذا يعدّ (النهاية) مصنفاً فقهياً على طريقة الفقه المنصوص، وليس نتاجاً فقهياً محسوباً على الفقه الاستدلالي.

١- ٣- المبسوط:

وهو آخر المؤلفات الفقهية للشيخ الطوسي، وأوّل مصنّف فقهيّ شيعي يعتمد المنهج الاستدلالي التفرعي، لقد ألف الشيخ الطوسي هذا الكتاب رداً على تحقير مخالفي الشيعة لأتباع أهل البيت (ع) في فقههم، فقد انتقد هؤلاء الفقه الشيعي بأنّه ورط نفسه - نتيجة سلبه الحجية عن مثل القياس والاجتهاد - في قلة الفروع والمسائل، بحيث لم يعد للشيعة سبيل بعد ذلك لتفريع الفروع على الأصول وتكثير المسائل الفقهية والاجتهاد فيها، وقد اندفع الشيخ الطوسي - لإثبات عمق الفقه الشيعي وقوّته، وإسكات الزاعمين في زعمهم - لتأليف هذا الكتاب، وقد نجح بحق في تحمل هذه المسؤولية، وإثبات دعواه التي

تريد أن تؤكد عظمة وقدرة الفقه الشيعي غير العادية.

يشتمل هذا الكتاب على تمام الأبواب الفقهية، وهو كتاب قليل النظير في التبويب والتنظيم والتقسيم الذي يعتمد للمطالب الفقهية والموضوعات الشرعية، وعلى حد قول الشيخ الطوسي في مقدمة هذا الكتاب، فإنه يذكر فيه أكثر فروع المخالفين الفقهية، ثم يبدي وجهة نظره في تلك الفروع على أساس مقتضيات المذهب وأصول الشيعة، إلا أنه في المسائل الفقهية الواضحة غير المحتاجة إلى إقامة دليل يكتفي الطوسي بمجرد بيان الفتوى، أما في المسائل الغريبة أو المشكلة فيقوم بعرض دليلها وتوضيحه.

وفي هذا الكتاب يستعرض الشيخ الطوسي أيضاً مجموعة الأقوال في المسألة على تقدير وجودها عندما تكون المسألة محلاً لاختلاف الفقهاء، ثم يبين وجوه كل فريق منهم، مرجحاً في النهاية ما يراه القول القوي.

يكتب الشيخ الطوسي في خاتمة مقدمة كتابه هذا واصفاً إياه فيقول: «وهذا الكتاب - إذا سهل الله تعالى إتمامه - يكون كتاباً لا نظير له في كتب أصحابنا، ولا في كتب المخالفين، لأنني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع»^(١).

٢- المبسوط والسرائر، مقارنة ومقايسة:

بعد أن شرحنا بشكل مجمل كتاب (المبسوط)، لابد لنا من مقارنته مع كتاب (السرائر) في الأبعاد المختلفة لهما على الشكل التالي:

١- دوافع التأليف: رغم اشتراكهما في الدافع العام وهو تنمية الفقه الشيعي كمّاً وكيفاً، إلا أن منطلقهما كان مختلفاً، فقد أتت

(١) المبسوط، ج ١، المقدمة.

دوافع الشيخ الطوسي في تأليف (المبسوط) - كما أشرنا - في سياق النقد والذم الذي سجّله مخالفو المذهب الإمامي عليه، من هنا كان محور هذا الكتاب والعنصر الرئيس فيه هو تفريع الفروع لكي يدلّ على كثرة الفروع والمسائل في الفقه الشيعي.

لكنّ الحال كان مختلفاً مع ابن إدريس، إذ كان دافعه الأوّل من وراء تصنيف كتاب (السرائر)، مواجهة ظاهرة الركود والوقوف النسبي في داخل الفقه الشيعي، ذاك الركود الذي أتى بعد عصر الشيخ الطوسي، من هنا كان محور الكتاب والعنصر الرئيسي فيه تحرير الفتاوى، ونقد آراء الشيخ الطوسي، وعرض أدلّة شاملة وموسّعة على ما كان ابن إدريس يراه الحقّ من الأقوال الفقهية.

٢- الحجم والكم في الفروع والمسائل: انطلاقاً من دوافع الشيخ الطوسي المشار إليها يظهر بوضوح أنّ كتاب (المبسوط) كان يشتمل على فروع فقهية أكثر من تلك التي كان يحويها سرائر ابن إدريس، من هنا كان (المبسوط) في عشرة مجلّدات، فيما كان سرائر ابن إدريس في مجلّدات ثلاثة.

٣- المحتوى والنوعية: يفوق كتاب (السرائر) كتاب (المبسوط) في البعد الاستدلالي درجات عديدة، ذلك أن المسائل التي وقعت محلّاً لاستدلال صاحب (المبسوط) إنما كانت تلك المسائل المشكلة أو الغريبة، وقد كان الاستدلال فيها مختصراً إلى حدّ ما، أمّا ابن إدريس فقد كان بصدد نقد أفكار الشيخ الطوسي، كما كان مخالفاً للمشهور أيضاً، وكان أيضاً بصدد ردّ مقولات المخالفين للشيعية، لهذا كلّ ما مارس استدلالاً موسّعاً ومفصّلاً.

وقد أثار ابن إدريس في سرائره العديد من الإشكالات المقدّرة مع أجوبتها، وقد حاول - وهو في صدد الجواب عليها - أن يقدم كل ما

في جعبته من أدلة وشواهد وقرائن تدعم موقفه منها^(١).

من جهة أخرى، يحتوي كتاب (السرائر) على مباحث غير فقهية تتسم بالسعة والشمولية مثل المباحث اللغوية، والرجالية، والأصولية، والموضوعات المتفرقة، أما كتاب (المبسوط) فهو يشتمل - بشكل غالب - على الفروع الفقهية، وقلما يأتي على ذكر مطلب مثير أو جذاب من هنا أو هناك.

من ناحية ثالثة، يفوق كتاب (السرائر) كتاب (المبسوط) في نقله لأقوال الفقهاء، إذ الفارق بين الكتابين في هذه النقطة كبير.

٤- منهج الكتابة وآليات طرح الأفكار والموضوعات: يمتاز كتاب (المبسوط) عن كتاب (السرائر) ويتفوق عليه في تقسيمه للمطالب وتبويبه للأفكار، ذلك أن الشيخ يعمد في بدايات كل كتاب فقهي وباب فقهي لذكر رؤوس الموضوعات فيه بشكل جامع جداً ومستوعب للغاية، وذلك لكي يتسنى له عرض أكبر قدر ممكن للفروع والمسائل الفقهية المفروضة.

أما كتاب (السرائر)، فرغم تأسيه في هذا المنهج بكتاب (المبسوط)، حيث وجدناه يتعرّض لرؤوس المطالب في بدايات الفصول أيضاً، إلا أنه لم يبلغ تلك الدرجة وذلك الحد الذي بلغه كتاب (المبسوط).

نعم، للسرائر امتياز آخر على (المبسوط)، وهو استجماعه في نهايات الأبحاث لعصارة الإثارات التي جاءت فيها، وخلاصة المضمون الذي اشتملته، أما كتاب (المبسوط) فلم نجده على هذا الحال، وهذه نقطة تقدّم لصالح كتاب (السرائر).

(١) ومن نماذج ذلك يراجع: السرائر، ج ١، ص ٦٣ - ٦٩، تطهير الماء القليل، وص ١٢٨ - ١٢٥، نية غسل الجنابة، وص ١٩٧ - ٢٠١، وقت الصلاة، وج ٢، ص ١٢٧ - ١٢٨، الشهادة، وص ٦٧٨ - ٦٨٦، مسألة الطلاق الثلاثي المتعدد في مجلس واحد.

موقف ابن إدريس من الشيخ الطوسي وآرائه ونقدها:

أشرنا فيما سبق إلى أن الدافع الأساس للشيخ ابن إدريس في تأليفه لكتاب (السرائر) كان نقد وتحليل آراء الشيخ الطوسي وأفكاره، بغية تحرير الفقه الشيعي من سطوة الركود الذي خلقته مكانة الشيخ الطوسي، والانقلابات الكبرى التي أحدثها في الفقه، وحيث كان ابن إدريس من أقرب الفقهاء إلى عصر الطوسي، وهو أول فقيه بل الوحيد الذي نقد آراءه بشكل واسع وشامل، واستوعب نقده هذا مختلف كتب الشيخ وأفكاره، فإن الذي يبدو لنا أنه من الخطأ ونقصان العمل زعم تحقيق دراسة جامعة وشاملة تبدي رأياً في آراء الشيخ الطوسي ونتاجاته الفقهية دون مراجعة الانتقادات التي سجلها الحلّي عليه، ونظراً لأهمية آراء الشيخ الطوسي تاريخياً، وأهمية نقدها وتمحيصها، كان من اللازم تحليل وجهات نظر ابن إدريس وآرائه في الشيخ الطوسي وموروثه الفقهي، إنَّها ضرورة لا تقبل النقد، وحقيقة لا تقبل الإنكار.

من هنا سنحاول تناول هذا البحث بمقدار ما يمكن لهذه الدراسة فعله، ونعالج - بدايةً - موقف ابن إدريس من كتب الشيخ، ثم مواقفه التي اتخذها من آراء الشيخ ونقده لها، ثم نسجل في خاتمة المطاف نقدنا الموجز على ملاحظات ابن إدريس على الطوسي وأفكاره.

١- موقف ابن إدريس وآراؤه من كتب الشيخ الطوسي:

١-١ - النهاية:

أكبر اهتمام ابن إدريس كان متركزاً على كتاب (النهاية) من بين كتب الشيخ الطوسي، ويمكن القول بأن نقده الرئيس كان على هذا الكتاب بالذات، وربما نقل في صفحة واحدة عن هذا الكتاب ثلاث مرات.

وخلصه آراء ابن إدريس في كتاب (النهاية) على الشكل التالي:

١- إنَّ (النهاية) كتاب رواية وخبر لا كتاب بحث ونظر^(١)، من هنا فلا يصنّف كتاباً فتوائياً معداً للعمل به والرجوع إليه^(٢)، ومن ثم يجب أن لا نقع في وهم زائف يوحي لنا بأن كل ما ذكره الطوسي في هذا الكتاب كان معتقداً به، ويفتي على أساسه، وأنه كان يراه صحيحاً بأجمعه^(٣).

ويكرّر ابن إدريس في (السرائر) عبارة: «أورده إيراداً لا اعتقاداً»، بل بلغ تكراره لهذه الجملة حدّاً جعله يقرّ هو نفسه بتكراره لها^(٤)، حتى صار ذلك اصطلاحاً له في خصوص هذا الكتاب.

٢- إنَّ (النهاية) كتاب ذكرت فيه ألفاظ الأحاديث المتواترة وأخبار الآحاد، وإن كل ما ذكره الشيخ في هذا الكتاب، دون أن يكون لديه دليل على صحّته فهو خبر واحد^(٥).

٣- يستعين ابن إدريس - لرفع التناقض والاختلاف في أقوال الشيخ الطوسي - بهذه المقولة، وهي: إنَّ كتاب (النهاية) كتاب خبر لا كتاب نظر^(٦)، ولكي يثبت نظريته هذه في هذا الكتاب يقدم عدّة أدلة هي:

أ- اعتراف الشيخ الطوسي نفسه في مقدّمة (المبسوط) بذلك^(٧).

(١) السرائر، ج٢، ص١٦١.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٥، وراجع: ص٥٤.

(٤) فقد ذكر جملة: «على ما تكرّرت الإشارة إليه» نفسها بشكل مكرّر، راجع السرائر، ج٢، ص٢٨٦، ٣٤٩، ٤٥٣، ٤٦٥، و٣، ص٨، ١٠٨، ٤٩٢.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٣-٥٤.

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٩.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٥٣.

ب- عدول الشيخ الطوسي في بقيّة كتبه الفقهيّة في مواضع عدّة عن آرائه التي كان تبناها في كتاب (النهاية)^(١).

ج- تناقض الشيخ في أقواله في (النهاية)، واختلاف آرائه في هذا الكتاب عنها في الكتب الأخرى... ذلك كلّهُ يؤكّد أنّ (النهاية) كتاب روائي لا فتوائي^(٢).

١- ٢- المبسوط:

يعتبر ابن إدريس أنّ كتاب (المبسوط) كان آخر المصنّفات الفقهيّة للشيخ الطوسي^(٣)، ورغم أنّ الحلّي كان نفسه متأثراً بكتاب (المبسوط)، وكان يمتدحه في مواضع عدّة، إلا أنّ أبرز نظرية نقدية كان يسجلها ابن إدريس على هذا الكتاب، هي أنّ الشيخ الطوسي نقل فيه أقوال أهل السنّة إلى جانب نقله أقوال فقهاء الشيعة دون أن يميز بينهما مما أدّى إلى تداخل وخلط^(٤)، بل يبالغ ابن إدريس في عدّة مواضع وبشكلٍ مكرّر عندما يذهب إلى أنّ كتاب (المبسوط) يتكوّن في غالبه من تلك الفروع الفقهيّة التي ذكرها مخالفو المذهب الإمامي^(٥).

من هنا، يحذّر الحلّي من أن يتصوّر أحدٌ مشتبهاً أنّ ما ذكره الشيخ في كتاب (المبسوط) كان من آراء أصحاب الإمامية، لأن أكثر فروعه أتى بها المخالفون، والشيخ الطوسي إنما كان يقوّى ما كان يراه بالنظرة الأولى قوياً، دون أن يدقّق في تلك الأقوال، ويعيد النظر فيها مجدداً^(٦).

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦١، وراجع: ج ١، ص ٩٣، و ج ٢، ص ٣٥٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٣، و ج ٣، ص ١١، ١٢.

(٣) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩٩.

(٤) السرائر، ج ١، ص ٤٥٢، وراجع، ص ٤٨٢ - ٤٨٣، و ج ٢، ص ٢٣٦، ٤٥١.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٦، وراجع: ج ٢، ص ٣٦٥، و ج ٣، ص ١٩٠، ٣٢٢، ٥٠٨.

(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٥.

١ - ٣ - مسائل الخلاف:

يأتي كتاب (مسائل الخلاف) للطوسي في الدرجة الثالثة من حيث الأهمية بالنسبة لابن إدريس بعد كتابي (النهاية) و(المبسوط)، ويعتقد الحلي بأن الشيخ الطوسي إنما صنف هذا الكتاب بغرض المناظرة والمحااجة مع الخصم^(١)، ويدعي ابن إدريس بأن الشيخ الطوسي نقل في هذا الكتاب - كما فعل في (المبسوط) - فروع المخالفين الفقهية، ومن ثم فإن أكثر الفروع الموجودة فيه إنما تتمثل فيما هو موجود عند أهل السنة^(٢).

ويحاول ابن إدريس إقامة أدلة على ادعاءاته هذه في حق كتابي (الخلاف) و(المبسوط)، وهو ما سنشير إليه في البحث اللاحق.

١ - ٤ - تهذيب الأحكام:

يعتقد ابن إدريس بأن كتاب (تهذيب الأحكام) يعد أكبر كتاب روائي للشيخ الطوسي^(٣)، وأنه معدن روايات الشيخ ومظان أخباره^(٤)، لكن مع ذلك، يذهب الحلي إلى أن الشيخ نقل في هذا الكتاب الروايات الضعيفة كما نقل فيه الروايات الصحيحة^(٥).

١ - ٥ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:

يرى ابن إدريس أن الشيخ الطوسي قد نقل في هذا الكتاب تلك الأخبار التي تبدو في ظاهرها مختلفة متناقضة، ساعياً إلى الجمع بينها، وإيجاد توافق فيها وانسجام^(٦)، إلا أن الحلي يدعي بأن للشيخ في

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠٨، وراجع: ج ١، ص ٥١٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧، ٦١، وراجع: ج ١، ص ٤٩٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٦) السرائر، ج ١، ص ٣٨٤.

هذا الكتاب جموع وتوفيقات عجيبة غريبة، لا يستسيغها ولا يرضى بها^(١)، ويقول الشيخ ابن إدريس - مشيراً إلى منهج الطوسي في نقل الأخبار -: «وهذه طريقته في هذا الكتاب، أعني كتاب (الاستبصار)، يقدم في صدر الباب ما يعمل به من الأخبار، ويعتمد عليه، ويفتي به، وما يخالف ذلك يؤخره، ويتحدث عليه، هذه عادته وسجيته وطريقته في هذا الكتاب»^(٢).

١-٦- التبيان في تفسير القرآن:

يعتقد ابن إدريس بأن كتاب (التبيان) كان آخر مصنفات الطوسي على الإطلاق، وأنه صنفه بعد أن بلغ مرحلة استحكام في رؤاه العلمية، ونضج عالٍ في تفكيره وثقافته، فأحاط بالمباحث والموضوعات، ووقف عليها خير وقوف، كما انبرى لتحقيقها وتمحيصها بجدارة^(٣).

من هنا يعتبر ابن إدريس (التبيان) كتاباً هاماً ذا خصوصية، ففي الحال التي سجل فيها الحلّي على مختلف كتب الشيخ إشكالات وإيرادات، إلا أن (التبيان) بقي بمنأى عنها، بل نال من الحلّي مدحاً وتكريماً، حتى بلغ الحال أن قام ابن إدريس نفسه بتلخيصه واختصاره، كما تقدم معنا، ورغم أن موضوع الكتاب في التفسير والقرآنيات، إلا أن أهميته جعلت الحلّي يطلب التأييد منه في تلك المواضع التي كان الشيخ الطوسي قد تعرض فيها أثناء تفسيره لمسائل وموضوعات فقهية، ولهذا وجدنا الحلّي يذكره في (السرائر) ويستجلب منه النصرة والدعم أحياناً^(٤).

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٦٣.

(٤) ومن نماذج ذلك، يراجع: ج ١، ص ٧٨ - ٧٩، ١٦١، ٢٢٠ - ٢٢١، ٢٩٦، ٢٩٧، ٦٠٢، و ج ٢،

ص ٢٣، ٢١١، ٢٣٥، ٢٩٧، ٥٢٣، ٥٤١، ٥٤٥، ٥٧١، ٧٠٥.

١ - ٧ - بقية كتب الشيخ الطوسي:

إضافةً إلى الكتب المذكورة، أتى ابن إدريس أيضاً على كتب أخرى للشيخ الطوسي، ونقل ما فيها من أقوال، إلا أنه لم نر له موقفاً منها، وهذه الكتب هي: (الجمال والعقود)^(١)، و(المصباح)^(٢)، و(مختصر المصباح)^(٣)، و(الإيجاز)^(٤)، و(جواب الحليّات)^(٥)، و(المسائل الحائريات)^(٦)، و(الاقتصاد)^(٧)، و(عدة الأصول)^(٨).

٢ - موقف ابن إدريس من الشيخ الطوسي ونظريّاته:

٢ - ١ - بيان موارد التناقض والاختلاف في آراء الشيخ:

يسلّط ابن إدريس في مواضع متعدّدة الضوء على تناقض آراء الشيخ وازدواجيّتها^(٩)، وفي غالب هذه المواضع كان يجري ترجيح أحد الأقوال على غيره، بشكل مبرهن ومستدلّ.

ومن تحليل مجموعة هذه المواضع يمكن الخروج بالمعطيات التالية:

أ- تتغاير آراء الشيخ الطوسي في أكثر مواردّها في كتاب (النهاية) مع آرائه في بقية كتبه ومصنّفاته، وعادةً ما يرجح الشيخ ابن إدريس آراء الطوسي في الكتب الأخرى على رأيه في كتاب (النهاية).

ب- إن التدليل على هذا التناقض لم يقتصر على كتاب (النهاية)،

(١) السرائر، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤، ٢٦٥.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥، وج ٣، ص ٤٨٩.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١، ١١٤، ١١٥، ١٩٤، ٣١٦، ٥٠٠، وج ٢، ص ٣٣٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠، ١٦٥، ٤٢١.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٠، وج ٢، ص ٥٢٤، ٤٥٣، ٦٠١، ج ٣، ص ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٤.

(٩) ووفقاً لما جرى حسابه، فقد بلغت هذه الموارد في الحد الأدنى ١٥٥ مورداً.

بل يبيّن ابن إدريس أيضاً تلك الاختلافات الموجودة في الكتب الأخرى للطوسي، ومن نماذج ذلك ما يمكننا الإشارة إليه من اختلاف (الاستبصار) مع (الجمال والعقود)^(١)، و(المبسوط) مع (الخلافا)^(٢)، و(المبسوط) مع (الجمال والعقود)^(٣)، و(المبسوط) مع (الاستبصار)^(٤)، و(المبسوط) مع (مصباح المتجهد)^(٥)، و(الخلافا) مع (مختصر المصباح)^(٦)، و(الخلافا) مع (الاستبصار)^(٧).

ج- يشير ابن إدريس في بعض المواضع إلى أنّ الشيخ الطوسي كانت له ثلاثة آراء في مسألة فقهية واحدة في ثلاثة كتب، ومثال ذلك ما جاء في مسألة الأشهر الحرم، فقد تبنى الطوسي في (النهاية) رأياً، فيما تبنى في (الجمال والعقود) رأياً آخر، واختار رأياً ثالثاً في كل من (الخلافا) و(المبسوط)^(٨).

د- ويبين ابن إدريس أيضاً أنّ الشيخ الطوسي قد اختار أحياناً رأيين اثنين في كتاب واحد له، ومن أمثلة ذلك اختلاف آرائه في (الخلافا) نفسه^(٩)، وكذا في (النهاية)^(١٠)، و(المبسوط)^(١١).

هـ- وقد تعدّى ابن إدريس مجرد بيان اختلافات الشيخ نفسه، ليشير

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٢ - ٥٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧٥، ٥٩٥، وج ٢، ص ٦٦، ٤١٠، ٤١١، ٤٨٣، ٧١٧، وج ٣، ص ٧١، ٥٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٢ - ٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٧١.

(٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧٥.

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٢٥، وج ٢، ص ١٠٣ - ١٠٤، ٤٩٦.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٤، وج ٣، ص ٤٣٢.

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٣، وج ٢، ص ٣٦٩.

أحياناً إلى منشأ هذه الاختلافات والتناقضات، ومن أمثلة ذلك تعليله أحياناً بأن كتاب (النهاية) كتاب خبر لا كتاب نظر، أو تعليله أحياناً أخرى بضرورات التقيّة التي فرضت على الطوسي رأياً ما مما سبّب اختلافاً في آرائه^(١).

٢-٢- العدول عن الأقوال السابقة:

يدلنا ابن إدريس في مواضع عديدة بلغت ١٩٩ مورداً أن الشيخ الطوسي قد تراجع عن بعض آرائه في بعض كتبه، وأنه تبنّى رأياً جديداً في هذه المسألة أو تلك، وهذه النقطة ذاتها تدلّ أيضاً - من ناحية أخرى - على نفس ظاهرة التناقض التي أشرنا إليها آنفاً.

والذي يمكن الخروج به من تحليل هذه الموارد ما يلي:

- ١- أكثر هذه الموارد يمثل عدولاً من الشيخ الطوسي عن آرائه في كتاب (النهاية)، حيث قدّم في كتبه الأخرى آراء جديدة وفتاوى حديثة.
- ٢- إن هذه الظاهرة شملت أيضاً كتباً أخرى للطوسي إلى جانب (النهاية)، ومن نماذج ذلك عدول الطوسي عن رأيه في كتاب (الخلاص)، كما بيّنه في (الجمال والعقود)^(٢)، و(التبيان)^(٣)، و(المبسوط)^(٤)، أو تبنّيه في (التبيان)^(٥) موقفاً يعدل فيه عما اختاره في (الاقتصاد)، وهذا ما حصل أيضاً في كتابيه (المبسوط)^(٦)، و(المسائل)

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨؛ يقول: «وانما أطلق القول بذلك لما فيه من التقيّة، لأن بعض

المخالفين لا يوافق عليه ويخالف».

(٢) السرائر، ج ١، ص ٥٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٧، ٤٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٩.

(الحلبية)^(١)، حيث عدل فيهما عما اختاره في (الاستبصار).

٣- ويوضح لنا ابن إدريس أن الطوسي يعدل أحياناً عن رأيه في كتاب، ويكون عدوله في الكتاب نفسه، ومن نماذج ذلك - كما يرشدنا ابن إدريس في (السرائر) - رجوع الشيخ عما قاله في (النهاية) في الكتاب نفسه^(٢)، ورجوعه عما في (الخلاف) فيه^(٣)، أو رجوعه عما في (المبسوط) فيه^(٤).

ويحاول ابن إدريس تبرير عدول الشيخ الطوسي بوجهين:

الأول: أن كتاب (النهاية) ليس كتاب نظر ولا فتوى ولا استدلال، وإنما هو مجرد كتاب أخبار وروايات.

الثاني: أن الشيخ الطوسي قد قبل أقوال أهل السنة، مما اضطره في كتبه الأخرى للعدول عنها^(٥).

٢-٣- القبول بأقوال أهل السنة:

يذهب ابن إدريس إلى أن الشيخ الطوسي قد تابع في العديد من الحالات تبلغ في الحد الأدنى ١٠١ حالة آراء غير شيعية في الفقه، بل ربما كان فصل كامل من كتابه مبنياً بأكمله على الآراء غير الشيعية وقائماً عليها^(٦).

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١-١٠٢، ٢٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤١، ٣٩٢، ٤٣١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٩٧، ٦٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨٤، وسوف نشير في بحث قادم - إن شاء الله تعالى - إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها ابن إدريس حينما يقول بأن الشيخ الطوسي عدل في كتاب سابق عما قاله في كتاب لاحق.

(٥) راجع المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠١، يقول: «قال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه: فصل في المعاينة، وهذا الفصل وضعه على رأي المخالف في مسائل العول، والعول باطل على مذهبنا».

ومن دراسة مجموع هذه الموارد نخرج بما يلي:

١- يستفيد ابن إدريس أحياناً من كلمات مثل: (فروع المخالفين)، و(تخريجات المخالفين)، و(مقالة المخالفين) أن بعض آراء الشيخ تعود إلى المخالفين في المذهب، وربما أشار أحياناً إلى أسماء القائلين بهذه الآراء، نذكر من بينهم الشافعي، وأبا حنيفة، ومالك، والمزني، وأبا العباس، وظريف بن ناصح، ويقف الشافعي من بين هؤلاء في صدر القائمة، ثم يتلوه بعد ذلك أبو حنيفة.

٢- لم يقبل الشيخ الطوسي بأقوال المخالفين سوى في كتابي (الخلاف) و(المبسوط)، وقد تقدّم أن ابن إدريس كان يعتقد بأن قسماً كبيراً من هذين الكتابين إنما هو من فروع المخالفين وتخريجاتهم.

٣- ولكي يثبت الحلّي مدّعاء هذا يشيده على أدلة وقرائن متعدّدة هي:

أ- عدول الشيخ بشكل كبير عن آرائه السابقة^(١).

ب- منافاة بعض فتاوى الشيخ لأصول المذهب الشيعي^(٢).

ج- عدم قول أحد من أصحاب الإماميّة ببعض الأقوال التي ذهب إليها الشيخ، وعدم ذكرهم لها في أيّ من تصانيفهم ومدوّناتهم^(٣).

د- عدم دلالة رواية أبداً على هذا القول، لا متواترة، ولا تلك المدرجة في أخبار الأحاد^(٤).

هـ- عدم قول الشيخ الطوسي نفسه بهذه الفتاوى في سائر كتبه،

(١) السرائر، ج ١، ص ٣٦٧، يقول: «إنما هذه فروع أبي حنيفة والشافعي وغيرها... ولأجل هذا كثيراً ما يرجع عن أقوالهم في غير ذلك الموضع».

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٦٧، يقول: «وما ذكره (ره) كلام المخالفين... لأن هذا ينافي أصول المذهب».

(٣) راجع: المصدر نفسه، ص ١٧٣، وج ٢، ص ١٧١، ٣١٨، ٥٠٣.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧٥.

واختصاصها بكتّابي (الخلاف) و(المبسوط).

و- الدليل الآخر الذي يقيمه ابن إدريس، ويرتبط بشكل أكبر بقبول آراء أهل السنة في كتاب (الخلاف)، هو أن الشيخ الطوسي يتمسك عادةً بالإجماع وأخبار الفرقة للاستدلال على حكم ما، لكن رغم ذلك نجده في هذه المواضع لا يأتي على ذكر الإجماع والأخبار، لا بالاسم، ولا بالرسم، فلو كانت هذه الآراء آراءً شيعيةً لكان من اللازم أن تدلّ عليها الأخبار أو الإجماعات^(١).

٢- ٤- توضيح مراد الطوسي وشرح كلماته ونصوصه:

يوضح ابن إدريس في مواضع متعدّدة كلمات الشيخ الطوسي ونصوصه، وعندما يكون في كلام الشيخ غموض أو إبهام أو يكون بحاجة إلى تفسير وتحليل يقوم الحلّي بفعل ذلك بنفسه، مبيناً الوجه في فتاوى الشيخ وأقواله، ونظراً للتقارب الزمني بين عصر الطوسي وعصر ابن إدريس، ومعرفة الأخير بمقاصد الأول ومراده عادةً، ونظراً أيضاً لكثرة هذه الموارد^(٢)... كانت توضيحات الحلّي هذه على مكانة عالية من الأهمية.

٢- ٥- تبرير كلام الطوسي والدفاع عنه:

يحاول ابن إدريس الحلّي في بعض الأحيان تبرير كلمات الطوسي^(٣)، كي لا يرد عليها إشكال أو نقد^(٤)، وربما أشار أحياناً ضمن تبريره هذا

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨٢، وراجع: المصدر نفسه، ص ٢٢، ٣١٨.

(٢) لمزيد من الاطلاع يراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٨ - ٣٦٩، ٥٦٥ - ٥٦٦، ٦٠٦، ٦٠٩، ٦١٤، وج ٢، ص ٤٣، ١٤٦، ١٧٠، ١٨٠، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٥٢، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٨٩، ٢٩٥، ٣١٢، ٣١٦، ٣٣٨، ٣٤٩، ٣٦٢، ٣٦٦، ٥١٠، ٥٣٠، ٥٦٨، ٥٧٩، ٦٢٥، ٦٤٧، ٧٢٤، ٧٤٤، وج ٣، ص ٩، ١٢، ١٣، ١٩، ١٠٦، ١١١، ١٩٧، ٢٦١، ٢٦٧، ٣٢٥، ٣٥٨، ٣٦٣، ٤٢٢، ٤٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٣، ٣٦٦ - ٣٦٧.

إلى توافق رأيه مع رأي الشيخ الطوسي^(١).

٢-٦- بيان آراء الطوسي الخاصة:

يبين الحلي في مواضع متعددة آراء الطوسي الخاصة في هذه المسألة أو تلك^(٢)، ورغم أن هدفه من ذلك كان يتركز غالباً على إثبات تفرد الشيخ الطوسي بهذه الآراء، ومن ثم تضعيفه لها، إلا أنه يمكن عن هذا الطريق الوصول إلى إبداعات الشيخ، وابتكارته الفقهية أيضاً.

٢-٧- ذكر مباني آراء الشيخ الطوسي وأصولها:

يشرح الحلي في بعض الأحيان المباني الأصولية والبنى التحتية لآراء الشيخ الطوسي في الفروع الفقهية^(٣).

٢-٨- إثبات عدم انسجام آراء الطوسي مع مبانيه:

يثبت ابن إدريس في بعض المواضع أن فتاوى الطوسي لا تنسجم مع أصوله ومبانيه التي اختارها بنفسه^(٤).

٢-٩- اعتبار آراء الشيخ الطوسي غير متعارفة:

يورد الحلي أحياناً إشكالات على بعض كلمات الطوسي وتعاييره، فيراها غير متعارفة بين الفقهاء^(٥).

٢-١٠- نقد منهج الشيخ الطوسي وتبديله:

قد يورد الحلي أحياناً ملاحظات على منهج الطوسي في طرحه للمباحث والموضوعات، ثم يعمد إلى إعادة تنظيم البحث بشكل

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦، ١١٠، ٣٠٥، ٤٤٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ص ١٧٣، ٣٩٩، ٥٣٠، ج ٢، ص ٤٧، ١٨٦، ٢٥٤، ٣٠٠، ٤٠٣، ٤٧٠، ٤٨٢، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٦١، ٦٠٥، ٦٤١، ٦٥٥، ٧٠١، ٧١٦، ج ٣، ص ٤٧، ١٢١، ١٦٩، ١٧١، ٣٣٢، ٥٠١.

(٣) السرائر، ج ٢، ص ٧٤، ٦٧٢، ج ٣، ص ٩، ١٣، ٢٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦٨، ٢٩٤.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤٤.

جديد من عنده^(١) .

٢- ١١- كشف الأخطاء اللغوية والأدبية للطوسي:

يبين الحلّي أحياناً وقوع الطوسي في أخطاء لغوية وأدبية^(٢) .

٢- ١٢- إثبات عدول الشيخ عن عودته في المقدمة:

ربما يثبت ابن إدريس أحياناً أنّ الشيخ الطوسي لم يفِ بما كان قد وعد به في مقدّمة كتابه، بل قد نقض - عملاً - تلك الوعود^(٣) .

٢- ١٣- إجماعات الطوسي:

يسجّل الحلّي في بعض الأحيان إيرادات على إجماعات الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف)، ذاهباً إلى عدم وجود إجماعات كهذه^(٤) .

٢- ١٤- تبرير كلام الشيخ الطوسي:

يحاول الحلّي في بعض الأحيان التي يريد رفع إبهام كلام الشيخ فيها أن يقول: إن كلامه يحتمل وجهاً صحيحاً، ويحتمل وجهاً غير صحيح^(٥) .

٢- ١٥- دعم آراء الطوسي:

يسعى الحلّي أحياناً لتقوية رأي الطوسي على بقيّة الآراء الفقهية الموجودة فيرجّحه على غيره، بل قد يعبر أحياناً بكلمة: «نعم ما قال»، وأمثال ذلك^(٦)، مادحاً آراء الشيخ الطوسي وأقواله^(٧)، مما يرشدنا إلى

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٤، وج ٢، ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٨، ٤٦٧، ٦١٣، وج ٢، ص ٢١٦ - ٢١٧، وج ٣، ص ٧٧، ١٠٥، ٣٩٢، ٤٠٤، ٤٠٩، ٤٧٠ .

(٣) راجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦١ .

(٤) راجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٠، ٣١٢ - ٣١٣، ٦٥٣، وج ٣، ص ٣٨٧ .

(٥) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٩، ٤٠٤، ٤٦٧ .

(٦) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٦، ٤٤٦، ٤٨١، وج ٢، ص ١٤٩، وج ٣، ص ٢٩٩ .

(٧) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٨، ٢٨٩، ٤٤٩، ٤٥٥، ٤٨١ .

مدى الإنصاف العلمي الذي كان عليه ابن إدريس في نقد كلام الطوسي وأفكاره.

٢- ١٦- طريقة ابن إدريس في نقد آراء الطوسي:

يحاول ابن إدريس في تضعيفه آراء الطوسي ونقدها، ودعم آرائه الخاصة أمامها استخدام طرائق عدة في ذلك، هي:

أ- التدليل على تفرد الشيخ بهذا الرأي في هذه المسألة، وأنه لم يوافق في ذلك أيّاً من الأصحاب، لا بل إن عمل الطائفة كان على خلافه^(١).

ب- وقد يرشد أحياناً إلى أن الطوسي نفسه لم يوافق على قوله هذا في سائر كتبه^(٢).

ج- سرد أدلة وشواهد عديدة وكثيرة لدعم وجهة نظره الخاصة^(٣).

د- ذكر آراء الشيخ في كتبه الأخرى بوصفها مؤيداً لرأيه الخاص^(٤).

هـ- الاستشهاد بآراء الفقهاء المحققين والبارزين على دعم رأيه^(٥).

٣- قراءة نقدية في ملاحظات ابن إدريس على الشيخ الطوسي:

لقد نجح ابن إدريس الحلي - بنقده الواسع لآراء الشيخ الطوسي - في تحطيم الوهم الزائف في عدم وقوع الطوسي في خطأ أو اشتباه، فأسدى بتحرير الفقه الشيعي من شر الركود النسبي خدمة عظيمة

(١) راجع: المصدر نفسه، ص ١٥٩، ١٧٢، ١٧٣، ٣٩٩، ٢، ص ٤٨، ٣، ٢٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٢.

(٣) رجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٦ - ١٩٩، ٤٢٩ - ٤٣١.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢١، ٢٩٧، ٥١٣، ٥٢٣، ٢، ص ٤٩ - ٥٢، ٥٣٢ - ٥٣٤، ٣، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٠، ٢، ص ٢٥٥، ٣٠٤، ٣، ص ٢٠٩، ٢٤٤، ٢٥٩، ٢٨٣، ٢٩٦، ٣٤١، ٣٥٧، ٣٧٠، ٣٨٣، ٤٠٧، ٤٤٠.

وجليلة لهذا الفقه، لكن مع ذلك لا يمكن لنا أن نعتبر كافة ما لاحظته ابن إدريس على الطوسي صحيحاً، فقد لاحظنا أن ابن إدريس نفسه قد تورط في خطوته الشجاعة والجريئة هذه في أخطاء واشتباهاات، نحاول هنا الإشارة إلى بعضها.

٣- ١- تركّزت أغلب إشكالات ابن إدريس على كتاب (النهاية) للطوسي، معتقداً بأن هذا الكتاب كتاب روائي خبري لا يصح الاعتماد عليه، لكن مع ذلك يقبل الحلّي في مواضع متعدّدة ببعض آراء الشيخ في (النهاية)^(١)، بل ربما رجح ما فيها على ما في (المبسوط) و(الخلاف)^(٢)، وأزيد من ذلك، فقد اتخذ الحلّي أحياناً ما في كتاب (النهاية) مؤيداً له على رأيه، ناقداً به ما في كلمات الشيخ في كتبه الأخرى^(٣).

٣- ٢- يصنّف الكثير من إشكالات ابن إدريس على الطوسي على حساب الإشكاليات المبنائية، فأكثرها ناشئ على اختلافات في البنى التحتية، لاسيما قبول أو رفض نظرية حجية أخبار الآحاد، وبعبارة أخرى، إن انتقاد ابن إدريس للطوسي كان في العديد من المواضع ناشئاً عن عمل الأخير بخبر الواحد.

إضافةً إلى ذلك، ينتقد الحلّي أحياناً رأي الشيخ الطوسي انطلاقاً من تبنيّه بناءً شاذاً، ومن نماذج ذلك حكم الطوسي في (مسائل الخلاف) بوجوب غسل الميت، وإقامة الصلاة عليه إذا كان ولد زنا، إلّا أنّه يرى عدم جواز غسل أهل البغي، ولا إقامة صلاة الميت عليهم، يقول ابن إدريس في ردّ فتوى الشيخ الطوسي هذه: «لا أستجمل

(١) بلغت بالحد الأدنى ٢٨ موضعاً، راجع: السرائر، ج ١، ص ٥١٦، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٥٥، ٥٨٨، ٦٠٥،

٦٠٦، ٦٢١، ٦٤٩، وج ٢، ص ٧، ١٢، ٨٩، ٥٦٦، وج ٢، ص ١٣٢، ٢٨٨، ٣٤٦.

(٢) السرائر، ج ١، ص ٣٤١.

(٣) ومن نماذج ذلك، راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤٦، وج ٢، ص ١٠٩، ٢٦٦.

لشيخنا هذا التناقض في استدلاله، يقول في قتيل أهل البغي، لا يصلّي عليه، لأنّه ثبت كفره بالأدلة، وولد زنا لا خلاف بيننا أنّه قد ثبت كفره بالأدلة أيضاً بلا خلاف^(١)، وهنا ينطلق الحلي في نقده هذا من رأيه الشاذ في الحكم بكفر ولد الزنا.

٣-٣- قد نجد الحلي أحياناً غير آخذ بما نقده على الطوسي في بعض الموارد، فمن جملة الاعتراضات المتكررة على الطوسي في (السرائر) قبوله بأقوال لفقهاء أهل السنة، فقد اتهم الحلي الطوسي عدّة مرات باتباع أقوال أهل السنة، مسجلاً عليه إشكالات تعود إلى هذه النقطة بالذات، لكننا نرى أنّ ابن إدريس نفسه يختار في بعض الأحيان بعض تلك الأقوال السنيّة التي قبل بها الشيخ، ومن نماذج ذلك مسألة الوكالة في البيع، فقد نقل الحلي عن الطوسي قوله برأيين مختلفين في كتاب (مسائل الخلاف)، أخذ بأحدهما أبو حنيفة فيما أخذ بالآخر الشافعي، وقد وافق ابن إدريس على قول الشافعي في تلك المسألة^(٢).

العلاقة النسبية بين ابن إدريس والشيخ الطوسي، مراجعة وتحليل:
تعدّ العلاقة النسبية بين ابن إدريس والشيخ الطوسي من الموضوعات المشهورة، فقد راج في بعض كتب التاريخ والتراجم، وحتى على الألسنة أيضاً، أنّ الشيخ الطوسي هو أحد أجداد ابن إدريس من أمّه، وأنّه كان حفيده من طرف البنّت، ومن هنا أصبح يذكر أبو علي الطوسي - ولد الشيخ الطوسي - بوصفه خالاً لابن إدريس.

في المقابل يذهب جماعة من المترجمين إلى التشكيك في صحّة هذه العلاقة النسبية بل ردّ البعض هذه المزعة رداً كاملاً.

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤١.

من هنا، لابدّ - بدايةً - من نقل كلمات الموافقين والمخالفين، ثم محاولة دراسة الموقف وتحليله للخروج بحكم في هذا الموضوع يصحّح أو يضعف هذه المقولة التاريخية.

١- مواقف المناصرين لوجود علاقة نسبية:

الذي وجدناه - وفق فحصنا وتفتيشنا - أن أوّل من زعم هذه العلاقة النسبية بين الطوسي وابن إدريس هو الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في كتابه (أمل الآمل)، حيث يقول في هذا الكتاب: «يروى [ابن إدريس] عن خاله أبي علي الطوسي، بواسطة وغير واسطة، وعن جدّه لأمّه أبي جعفر الطوسي، وأمّ أمّه بنت المسعود ورام، وكانت فاضلة صالحة»^(١).

وقد نقل المحدث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) من بعده - في (تؤلؤة البحرين)^(٢)، في ذيل ترجمته لابن إدريس - كلام (أمل الآمل)، كما كتب - إضافةً إلى ذلك - في ذيل ترجمة أولاد ابن طاووس: «وهما أخوان من أم وأب، وأمّهما - على ما ذكره بعض علمائنا - بنت الشيخ مسعود ورام بن أبي الفراس بن فراس بن حمدان، وأمّ أمّهما بنت الشيخ الطوسي، أجاز لها ولأختها أمّ الشيخ محمد بن إدريس جميع مصنّفاته، ومصنّفات الأصحاب»^(٣).

ويكتب صاحب (رياض العلماء) أحد أعلام القرن الثاني عشر الهجري يقول: «بنتا الشيخ الطوسي، قد كانتا فاضلتين عالمتين، وكانت إحداهما أم ابن إدريس»^(٤).

(١) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٤٣.

(٢) يوسف البحراني، تؤلؤة البحرين، ص ٢٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٤) عبد الله أفندي، رياض العلماء، ج ٥، ص ٤٠٩.

وإضافةً إلى من ذكرنا، ذهب إلى هذا القول الخوانساري في (روضات الجنات)^(١)، وكاشف الغطاء في (الحصون المنيعية)^(٢)، والدزفولي في (مقابس الأنوار)^(٣)، وصاحب (صحيفة الصفا)^(٤)، والجابلي البروجردى في (طرائف المقال)^(٥)، وكركوش الحلي في (تاريخ الحلة)^(٦)، وكذلك أقر أكثر الكتاب المعاصرين بذلك.

٢- مواقف المنكرين لوجود علاقة نسبية:

وفي مقابل المجموعة الأولى ذهبت مجموعة ثانية من علماء التراجم إلى إنكار صحة هذه العلاقة، بل قالوا: إن هذه العلاقة غير ممكنة، ومن هذا الفريق كل من الشيخ عباس القمي في (الفوائد الرضوية)^(٧)، والمحدث النوري في (مستدرك الوسائل)^(٨)، والمدرسي التبريزي في (ريحانة الأدب)^(٩)، والتكائني في (قصص العلماء)^(١٠)، وآغا بزرك الطهراني في حياة الشيخ الطوسي^(١١).

وقد استدل فريق الإنكار على رأيه، لكننا نتقي هنا استدلال المحدث النوري الذي وجدناه أكمل الأدلة وأوفاهها، مكتفين به لأجل

(١) محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات، ج ١، ص ٦٦، وج ٢، ص ٣٧٤، وج ٦، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، ج ١، مقدمة الآغا بزرك الطهراني، نقلاً عن الحصون المنيعية (مخطوط)، ج ١، ص ٣٢٨.

(٣) أسد الله الدزفولي الكاظمي، مقابس الأنوار، ص ١١.

(٤) محمد باقر الموسوي الخوانساري، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٧٧، نقلاً ذلك عن صحيفة الصفاء.

(٥) علي أصغر الجابلي البروجردى، طرائف المقال، ج ٢، ص ٤٥٥.

(٦) يوسف كركوش الحلي، تاريخ الحلة، ج ٢، ص ٥٢ - ٥٦.

(٧) عباس القمي، الفوائد الرضوية، ص ٣٣٥ - ٣٨٦.

(٨) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ٤٧٢، ٤٨١.

(٩) محمد المدرسي التبريزي، ریحانة الأدب، ج ٧، ص ٣٧٩.

(١٠) محمد التكايني، قصص العلماء، ص ٤٢٦.

(١١) الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، ج ١، مقدمة آغا بزرك الطهراني.

ذلك، فبعد نقله كلام المحدث البحراني وصاحب (روضات الجنات)، يقول النوري: «ويتلو ما ذكروه هنا في الغرابة ما في اللؤلؤة وغيرها أن أم ابن إدريس بنت شيخ الطائفة، فإنه في الغرابة بمكان يكاد بالمحال في العادة، فإن وفاة الشيخ في سنة ستين بعد الأربعمائة، وولادة ابن إدريس - كما ذكروه - في سنة ثلاث وأربعين بعد خمسمائة، فبين الوفاة والولادة ثلاثة وثمانون سنة، ولو كانت أم ابن إدريس في وقت إجازة والدها لها في حدود سبعة عشرة سنة مثلاً، كانت بنت الشيخ ولدت ابن إدريس في سن مائة تقريباً، وهذه من الخوارق التي لا بد أن تكون في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار، والعجب من هؤلاء الأعلام، كيف يدرجون في مؤلفاتهم أمثال هذه الأكاذيب، بمجرد أن رأوها مكتوبة في موضع من غير تأمل ونظر!!»^(١).

٣- نقد وتحليل:

الذي يبدو لنا أن الحق في المسألة مع المنكرين، وذلك:

أولاً: وفق ما بحثناه وحققناه، لم يوجد حديث عن هذه العلاقة النسبية في أي كتب التراجم السابقة على القرن الثاني عشر الهجري، مما جاء فيه ذكر ابن إدريس الحلّي، والحرّ العاملي هو أوّل من طرح هذا الموضوع دون أن يقيم أي دليل على مدّعه هذا.

ثانياً: إذا كان الشيخ الطوسي جدّ ابن إدريس واقعاً، لكان من المناسب أن يتعرّض ابن إدريس إلى ذلك في كتبه ولو على نحو الإشارة، سيّما وأنه أتى على ذكره مرّات ومرّات في (السرائر).

ثالثاً: وفقاً لما قاله المحدث النوري، يفصل ما بين وفاة الطوسي وولادة ابن إدريس الحلّي ٨٣ سنة، ومن البعيد احتمال كونه حفيداً له،

(١) الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٤٧٢.

بل يقرب من أن يكون محالاً عادياً، إذ على فرض بالغ البعد، إذا ولدت ابنة الطوسي عند وفاة والدها، وولدت هذه البنت ابن إدريس الحلي وكان أول ما ولدته، كان لازم ذلك أن تكون أم ابن إدريس قد ولدته وهي في سن ٨٢ عام، وهو أمر مريب من المستحيل عادةً.

بناءً عليه، فإن التعجب والتأسف حاصلان من الكبار والأعلام، كما يراه المحدث النوري، حيث إنهم بمجرد رؤيتهم هذه المزعمة في بعض الكتب قبلوها دون بحث أو تحقيق، ونقلوها في كتبهم دون فحص أو تنقيب، بل جعلوها من المشهورات دون بيّنة ولا دليل.

نعم، لا دليل يمنع عن أن يكون ابن إدريس من أقرباء الشيخ الطوسي بحيث تكون أمّه حفيدة الشيخ لا ابنته، كما أنه ليس بالاحتمال البعيد أيضاً، بل ذكره بعض أهل التراجم في مصنفاتهم^(١)، لكن في الوقت عينه لا يوجد تبرير لما قاله هؤلاء الكبار، لأنهم حسبوا ابن إدريس حفيداً للشيخ الطوسي.

* * *

(١) المدرسي التبريزي، ربحانة الأدب، ج٧، ويوسف كركوش الحلي، تاريخ الحلة، ج٢، ص٥٤ - ٥٥، ومرتضى المطهرى، آشنائي با علوم إسلامي (أصول فقه وفقه)، ص٦٨.

المصادر والمراجع

- ابن أبي جمهور، محمد بن زين العابدين، عوالي اللئالي، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣هـ.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ.
- ابن إدريس الحلّي، أبو جعفر محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠١هـ.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٤هـ.
- ابن زهرة الحلبي، السيّد حمزة بن علي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق إبراهيم البهاري، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ١٤١٨هـ.
- ابن شهر آشوب المازندراني، أبو جعفر محمد بن علي، متشابه القرآن، غير محدّد المكان، انتشارات بيدار، ١٩٨٨م.
- ابن طاووس، علي بن موسى، كشف المحجة لثمره المهجة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢هـ.
- ابن الفوطي الشيباني، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد، معجم الآداب في معجم الألقاب، تحقيق محمد كاظم، الطبعة الأولى، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

- الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، الطبعة الحجرية.
- أفندي، عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق أحمد الحسيني، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ.
- ألفت، محمد باقر، نضحات الروضات، تعليق السيد أحمد الروضاتي، طهران، مكتب القرآن، ١٩٩٢م.
- الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، غير محدد المكان، وزارة الإرشاد والثقافة الإسلامية، بدون تاريخ.
- البحراني، يوسف بن أحمد، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق السيد محمد صادق بحر العلوم، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، بدون تاريخ.
- التستري، محمد تقي، قاموس الرجال، طهران، مركز نشر الكتاب، ١٣٧٩هـ.
- التنكابني، محمد بن سليمان، قصص العلماء، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات علمية إسلامية، ١٩٨٥م.
- الطهراني، آغا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، بدون تاريخ.
- الجابلقى البروجردي، علي أصغر، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق السيد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، ١٤١٠هـ.
- جنّاتي، محمد إبراهيم، أدوار فقه وكيفية بيان آن، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات كيهان، ١٩٩٥م.
- الحائري، أبو علي، منتهى المقال في أحوال الرجال، الطبعة

- الأولى، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤١٦هـ.
- حجّتي، السيّد محمد باقر، فهرست نسخه های خطي كتابخانه دانشكده الهيات ومعارف اسلامي تهران، طهران، دانشگاه تهران، ١٩٦٦م.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، تحقيق السيد أحمد الحسيني، النجف، مكتبة الأندلس، بدون تاريخ.
- الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الطبعة الثانية، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٣هـ.
- الحسيني الرشتي، مصطفى، معارف ومعاريف، الطبعة الأولى، قم، إسماعيليان، ١٩٩٠م.
- الحلّي، أبو منصور جلال الدين الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، الطبعة الثانية، طهران، المطبعة العلمية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
- الحلّي، تقي الدين الحسن بن علي بن داود، الرجال، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم، قم، منشورات الرضي، بدون تاريخ.
- الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، الطبعة الأولى، قم، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٤١٢هـ.
- الحلّي، محمد بن إدريس، منتخب التبيان، تحقيق السيد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ.

- الحلي، يوسف كركوش، تاريخ الحلة، الطبعة الأولى، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥هـ.
- الدزفولي الكاظمي، أسد الله، مقابس الأنوار، الطبعة الحجرية.
- الدمشقي، إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ.
- الدواني، علي، هزارة شيخ طوسي، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٩٨٣م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ.
- السبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ١٤١٨هـ.
- الشريف المرتضى، السيد علي بن الحسين بن موسى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.
- الشريف المرتضى، علي بن الحسين، مسائل الناصريات، بدون مكان، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧هـ.
- الشوشتري، محمد تقي، النجعة في شرح الروضة البهية، الطبعة الأولى، طهران، كتابخانه صدوق، ١٩٨٦م.
- الشيخ المفيد، محمد بن النعمان بن المعلم، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (التذكرة بأصول الفقه). تحقيق مهدي نجف ومحمد حسون، الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

- المفيد، محمد بن النعمان، تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، قم، منشورات الرضي، ١٩٨٤م.
- المفيد، محمد بن النعمان، رسالة في الغيبة، نسخة خطية لمكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- الشيرازي، ابن يوسف، فهرست كتابخانه مدرسة عالي سبهسالار (كتب خطية فارسية وعربية)، طهران، مطبعة مجلس، ١٩٦٦م.
- الصدر، حسن بن هادي، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، العراق، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة.
- الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، الطبعة الثانية، طهران، مكتبة النجاح، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، الطبعة الثانية، طهران، دار النشر جهان، ١٣٨١هـ.
- الطبرسي، علي بن الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الثالثة، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٩٩٣م.
- الطرابلسي، عبد العزيز بن البرّاج، جواهر الفقه، تحقيق إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- الطوسي، أبو جعفر، العدة في الأصول، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، بدون مكان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق السيد محمد تقي الكشفي، الطبعة الثانية، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧هـ.

- الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، قم، انتشارات قدس محمّدي، بدون تاريخ.
- الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، نسخة خطية في مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي، الطبعة الأولى، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٠هـ.
- الطوسي، محمد بن الحسن، كتاب الخلاف، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.
- الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد، تحقيق علي أصغر مرواريد، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، ١٣٦٩هـ.
- العاملي الجباعي، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، قم، منشورات الرضي، بدون تاريخ.
- العاملي، زين الدين، الدراية، قم، مكتبة المفيد، بدون تاريخ.
- العاملي، محمد بن جمال الدين مكّي (الشهيد الأوّل)، ذكرى الشيعة، الطبعة الحجرية.
- العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦هـ.
- علم الهدى، السيد المرتضى، الانتصار، قم، الشريف الرضي، بدون تاريخ.
- عمر رضا كحالة، معجم المؤلّفين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٦هـ.
- الفاضل القائيني، علي، علم الأصول تاريخاً وتطوراً، الطبعة

- الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- الفاضل القائني، علي، معجم مؤلفي الشيعة، الطبعة الأولى، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- الفضلي، عبد الهادي، تاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
- القطب الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.
- القمي، عباس، الكنى والألقاب، الطبعة الخامسة، طهران، انتشارات كتابخانه صدر، ١٩٨٩م.
- القمي، عباس، فوائد الرضوية (زندكاني علمي مذهب شيعة)، [بدون مكان]، انتشارات مركزي [بدون تاريخ].
- القمي، عباس، هدية الأحباب، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ١٩٨٤م.
- الكنتوري إعجاز، حسين بن محمد قلي، كشف الحجب والأستار، الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامة، ١٩٨٨م.
- الكرجي، أبو القاسم، تاريخ فقه وفقهاء، الطبعة الأولى، قم، سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاه ها، ١٩٩٦م.
- المامقاني، عبد الله، تنقيح المقال في علم الرجال، النجف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢هـ.
- المدرسي، ميرزا محمد علي، ريحانة الأدب، الطبعة الثالثة، طهران، كتابفروشي خيام، ١٩٩٠م.

- المرعشي السيد محمود، فهرست نسخه های خطي كتابخانه عموم آية الله مرعشي نجفي، تدوين: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامة، بدون تاريخ.
- المطهري، مرتضى، آشنائي با علوم اسلامي (أصول فقه وفقه)، قم، صدرا، ١٩٧٩م.
- المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، بدون مكان، نشر دانش إسلامي، ١٤٠٥هـ.
- معارف، مجيد، بزوهشي در تاريخ حديث شيعه، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة فرهنگي وهنري ضريح، ١٩٩٥م.
- الموسوي الخوانساري، الميرزا محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، قم، إسماعيليان، بدون تاريخ.
- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الطبعة السابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- النوري الطبرسي، الميرزا حسين، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- واعظ زاده الخراساني، محمد، يادنامه شيخ طوسي، مشهد، انتشارات دانشکاهي فردوسي، ١٩٧٥م.
- ولايي، حاج ميرزا مهدي، فهرست کتب خطي کتابخانه مرکزي آستان قدس رضوي، الطبعة الأولى، مشهد، إداره أمور فرهنگي، ١٩٨٥م.

الفهرست

٥ مقدمة المركز
٧ مقدمة المؤلف

الفصل الأول

ترجمة الشيخ ابن إدريس الحلبي (١٣-٢٤)

١٣ اسمه ونسبه
١٤ وفاته
١٦ وقفة ومحاكمة
١٧ مدفن ابن إدريس ومحل وفاته
١٨ ابن إدريس في كلمات العلماء
١٩ عصر ابن إدريس ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً
٢٢ أساتذة ابن إدريس ومشايخه
٢٣ تلامذة ابن إدريس الحلبي وطلابه
٢٣ الأعمال العلمية لابن إدريس

الفصل الثاني

كتاب السرائر مظهر اجتهاد ابن إدريس الحلبي (٢٥-٥٢)

٢٥ أولاً: مباحث عامة
٢٥ أهمية الكتاب
٢٦ دوافع التأليف

٢٩	تاريخ التأليف
٣٠	ثانياً: السرائر وخصائص التأليف
٣١	وضع العناوين المهندسة للبحث
٣١	الخلاصات الموجزة
٣٢	تقسيم وفرز الموضوعات
٣٢	شرح كيفية تطبيق الأحكام
٣٣	استخدام الأمثلة
٣٤	تعريف عناوين الكتب والأبواب وتوضيحها
٣٤	تمييز الرأي الشخصي عن آراء الآخرين
٣٤	ثالثاً: الخصائص المضمونية لكتاب السرائر
٣٥	احتواء الموضوعات غير الفقهية
٣٥	المنهج الاستدلالي
٣٦	تجلية مراد الأصحاب
٣٧	شرح حالات الالتباس عند الفقهاء
٣٨	الإشارة إلى المسائل المشككة
٣٨	الاهتمام بنقل أقوال الفقهاء
٣٩	رابعاً: السرائر والمصطلحات الخاصة
٣٩	تحرير الفتوى أو القول
٤٠	جملة الأمر أو القول، وعقد الباب
٤٠	مصطلح (فقه ذلك)
٤٠	فيه غموض، فإنه غامض

٤١	والذي ينبغي تحصيله
٤١	المخالفون (العامة أو أهل السنة).....
٤١	الفقهاء
٤١	المحصلون والمتفقهة
٤٢	أورده إيراداً لا اعتقاداً
٤٢	أصول المذهب
٤٣	خامساً: السرائر والمنهاج التربوي العلمي
٤٣	العلاقة المنطقية مع الفكر
٤٣	الفكر الحر الإبداعي وتجنب التقليد الاتباعي
٤٤	جراحة النقد لآراء الكبار
٤٤	الإحالة إلى أهل الخبرة وإلى المتخصصين في كل فن
٤٥	الاطلاع على آراء العلماء المعاصرين
٤٦	اللاتعصب في ميدان العلم والمعرفة
٤٧	سادساً: السرائر والمضمون الفقهي
٤٧	ترتيب الأبواب والمباحث
٤٨	الدراسات الفقهية
٤٩	الآراء الشاذة والنادرة، والمخالفة للمشهور

الفصل الثالث

المباني الفقهية والأصول الاجتهادية عند ابن إدريس الحلي (٥٣-١٢٥)

٥٣	المقالة الأولى: العقل والاجتهاد الفقهي
٥٣	نظريات العقل عند الفقهاء الإمامية قبل ابن إدريس

٥٣ الشيخ المفيد
٥٤ السيد المرتضى
٥٦ الشيخ الطوسي
٥٧ ابن زهرة الحلبي
٥٨ دليل العقل عند ابن إدريس، الماهية والحقيقة
٦٤ مكانة العقل والأدلة الشرعية، مقارنة ومقايضة
٦٨ المقالة الثانية: الإجماع، تاريخه ودوره في الاجتهاد الفقهي
٦٨ مدخل
٦٨ الإجماع، التعريف والمفهوم
٦٨ الإجماع، النشأة التاريخية، وأسباب التكوين
٧١ فقهاء الإمامية والاستناد إلى الإجماع
٧٢ ابن إدريس والإجماع
٧٨ المقالة الثالثة: خبر الواحد وشواخص الاجتهاد المتمايز عن ابن إدريس
٧٨ مدخل
٧٩ خبر الواحد ونظريات الفقهاء قبل ابن إدريس
٨٣ ابن إدريس وخبر الواحد
٩٥ الأدلة المستعاض بها عن أخبار الآحاد عند الحلبي
١٠٠ المقالة الرابعة: أصول المذهب، مقتضيات والاستدعاءات
١٠٠ مدخل
١٠١ أصول المذهب في الموروث الفقهي قبل الحلبي
١٠٣ أصول المذهب والمصطلحات المطابقة أو القريبة

١٠٦ ما هي أصول المذهب
١١٠ أصل المذهب في الفروع الفقهية
١١١ أصل المذهب في المسألة الأصولية
١١٢ أصل المذهب في الموضوعات اللغوية
١١٢ أصل المذهب في القواعد الفقهية
١١٢ أصل المذهب في القضايا الكلامية
١١٣ أصل المذهب في موارد الأدلة الأربعة
١١٤ العلاقة بين أصول المذهب والأدلة الأربعة
١١٧ مفارقة وإشكالية عند ابن إدريس، تفسير وتبرير
١٢٠ العلاقة بين أصول المذهب وسائر الأدلة
١٢١ أصول المذهب في الفقه الإسلامي، الدور والوظيفة
١٢٥ أسباب الاهتمام المضاعف لابن إدريس بأصول المذهب

الفصل الرابع

دور ابن إدريس في تطور الفقه وعلاقته بالشيخ الطوسي (١٢٧-١٩٥)

١٢٧ المقالة الأولى: ابن إدريس وتطور الفقه
١٢٧ مدخل
١٢٩ الفقه الشيعي حتى عصر ابن إدريس
١٢٩ الفقه الروائي أو الفقه المنصوص
١٣٠ الفقه الاستدلالي أو الفقه التفريعي
١٣٤ تحطيم الركود الفقهي ومحاربة الجهل والتقليد
١٣٤ الركود الفقهي، الأدلة والشواهد

- ١٤٠ ميزان الركود الفكري ونوعيته
- ١٤١ عوامل الركود بعد الطوسي، نقد ودراسة
- ١٤٧ ابن إدريس ودوره في كسر طوق الركود والسكونية
- ١٤٩ منهج ابن إدريس وآلياته في تحطيم ظاهرة الركود
- ١٥٠ رمز نجاح ابن إدريس في إلحاق الهزيمة بنزعة الاتباع
- ١٥١ إبداعات ابن إدريس وتجديداته
- ١٥٢ تقديم فقد أدبي لغوي عرفي
- ١٥٢ هندسة اجتهاد كامل دون حاجة إلى أخبار الآحاد
- ١٥٤ بيان أسس الفروع الفقهية إلى جانبها
- ١٥٤ تقديم استدلالات جامعة شاملة
- ١٥٥ تكوين فقه نقدي
- ١٥٥ بلورة منهج في النقد العلمي
- ١٥٦ الإبداع في تكوين الأصول الفقهية
- ١٥٦ الإبداع في منهج الكتابة وعرض الموضوعات والأبحاث
- ١٥٧ الإبداع والتجديد في الآراء الفقهية
- ١٥٨ العناصر المساعدة والعوائق المانعة لتأثر ابن إدريس في الفقه الشيعي
- ١٥٩ الظروف المساعدة
- ١٥٩ العوائق المانعة
- ١٦١ ابن إدريس وتأثيره على الفقهاء من بعده
- ١٦١ التأثير في المنهج العلمي والاجتهادي
- ١٦٢ التأثير في منهج تقويم الحاديث عند المتأخرين

١٦٤ التأثير في الآراء الفقهية
١٦٦ المقالة الثانية: ابن إدريس والشيخ الطوسي، المواجهة التاريخية
١٦٦ مدخل
١٦٧ الحياة العلمية في عصر الطوسي وابن إدريس، رصد ومقارنة
١٦٨ المنهج الاجتهادي عند الطوسي وابن إدريس، مقارنة وتقويم
١٦٨ المنهج الاجتهادي للشيخ الطوسي
١٦٩ المنهج الاجتهادي لابن إدريس
١٦٩ مقارنة المنهجين
١٧١ النتاج الفقهي للطوسي وابن إدريس، متابعة ومقارنة
١٧١ المصنفات الفقهية للشيخ الطوسي
١٧٣ المبسوط والسرائر مقارنة ومقايسة
١٧٦ موقف ابن إدريس من الشيخ الطوسي وآرائه ونقدها
١٧٦ موقف ابن إدريس وآراؤه من كتب الشيخ الطوسي
١٨١ موقف ابن إدريس من الشيخ الطوسي ونظرياته
١٨٩ قراءة نقدية في ملاحظات ابن إدريس على الشيخ الطوسي ...
١٩١ العلاقة النسبية بين ابن إدريس والشيخ الطوسي، مراجعة وتحليل
١٩٢ مواقف المناصرين لوجود علاقة نسبية
١٩٣ مواقف المنكرين لوجود علاقة نسبية
١٩٤ نقد وتحليل
١٩٧ المصادر والمراجع
٢٠٥ الفهرست

إصدارات المركز

صدر عن مركز ابن إدريس الحلي للدراسات الفقهية

أولاً: التقرير الفقهي

العدد ١	البصمة الوراثية، الأم البديلة، الفيدرالية	شتاء ٢٠٠٧م
العدد ٢	المخدرات	ربيع ٢٠٠٧م
العدد ٣	الملكية الفكرية	صيف ٢٠٠٧م
العدد ٤	غسيل الأموال، الشيك	خريف ٢٠٠٧م
العدد ٥	الرشوة	شتاء ٢٠٠٨م
العدد ٦-٧	الطلاق	خريف وصيف ٢٠٠٨م

ثانياً: سلسلة دراسات فقهية(*)

١- في فقه السلامة الصحية (التدخين نموذجاً)	الشيخ حسين الخشن
٢- الدليل الفقهي (تطبيقات فقهية لمصطلحات أصول الفقه)	السيد محمد الحسيني
٣- النظام الشرعي لأنماط الزواج السائدة (المسيار، الصداقة، الزواج بنية الطلاق، المتعة)	السيد عقيل الشامي
٤- عمليات التجميل الجراحية ومشروعيتها الجزائية بين الشريعة والقانون	السيد محمد الحسيني

ثالثاً: سلسلة بحوث فقهية(*)

١- التكييف الدستوري لشكل الدولة الإسلامية	السيد محمد الحسيني
٢- الشيخ ابن الجنيد الإسكافي وريادة الحركة الفقهية في القرن الرابع الهجري	الشيخ علاء السعيد
٣- الجهاد في الإسلام وجهة نظر أخرى	السيد عقيل الشامي

(*) تطلب إصدارات المركز من دار المحجة البيضاء - بيروت

رئيس المركز: السيد محمد الحسيني

